

الديمقراطية كما هي

من الديمقراطية المجرَّدة إلى الديمقراطية المؤدلجة

تأليف
د. نايف بن نهار
عضو هيئة تدريس في جامعة قطر



الديمقراطية كما هي

من الديمقراطية المجرّدة إلى الديمقراطية المؤدلجة

كثير من الخلافات التقييمية حول المنتج الديمقراطي ليست مرتبطة بالرؤى الأيدلوجية والاجتماعية لدى المختلفين بقدر ما هي مرتبطة بالجانب التصويري، أي أنّ التباينات الحاصلة ليست بالضرورة امتداداً لتباين المواقف الفكرية الذاتية، بل قد تكون لعدم اتحاد مورد النزاع والخلاف. ومن هنا جاءت فكرة هذا الكتاب "الديمقراطية كما هي" الذي لا يسعى إلى تقييم المنتج الديمقراطي بقدر ما يسعى إلى توحيد مورد النزاع وجعل الخلاف حول الديمقراطية ينتقل من المرحلة التصويرية إلى المرحلة التقييمية من خلال تفكيك بنية المفهوم الديمقراطي وتبيين مراحل تطوّر هذا المنتج واللحظات التاريخية التي شهدت زيادة عناصر خارجية على المفهوم مع تبيين فلسفة إضافة تلك العناصر. والمرتجى من ذلك أن يخرج القارئ بتصوّر واضح لمفهوم الديمقراطية ومدركاً لأنواعها وصورها ومعاييرها الذاتية، وقادراً على التفريق بين العناصر التي تنتمي إلى الديمقراطية انتماءً ذاتياً وتلك التي زادها السياسيون والفلاسفة بحسب أمزجتهم الفكرية.

د. نايف بن نهار



مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات

info@wa3icenter.com

wa3icenter@

الدوحة - قطر

الديمقراطية كما هي

من الديمقراطية المجرَّدة إلى الديمقراطية المؤدلجة

مفهومٌ ثابت، وصورٌ متعددة

تأليف

د. نايف بن نهار

عضو هيئة تدريس في جامعة قطر

الطبعة الثانية : ٢٠١٥
مقاس الكتاب : ١٥ × ٢٢ سم
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية : ٢٠١٥/٧٧
الرقم الدولي (ردمك) : ٩٧٨/٩٩٢٧/٠٠/٢٧١/٧

مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات
الدوحة - قطر
www.wa3icenter.com
@wa3icenter

دار عقل للنشر
دمشق - سورية
هاتف : 00963934169111

المحتويات

مقدمة

ما معنى الديمقراطية؟ كيف نشأت الديمقراطية؟ هل معنى الديمقراطية حين وُلدتْ في المجتمع الأثيني كمعناها حين ترعرعت في أحضان العقل الغربي الحديث؟ ما المراحل التاريخية التي شكّلتْ التطوّر الدلالي لمفهوم الديمقراطية؟ ما الأيدلوجيّات التي ارتبطت بمفهوم الديمقراطية؟ ما صور الديمقراطية؟ هل الديمقراطية آليَّة سياسية أم مذهب مؤدلج؟ هل الديمقراطية منتج مطلق صالح لكل زمان ومكان أم أنّها منتَجٌ نسبيٌّ خاضع لظرفيّة البيئة الثقافية؟ هل الديمقراطية منتج متفقٌ على قبوله في الفكر الغربي أم هناك معارضون له؟ ما الإطار السياسي الذي تعمل فيه الديمقراطية؟ هل الديمقراطية عقيدة محلية على مستوى الدولة أم هي عقيدة على مستوى النظام الدولي؟ ما المعايير التي يجب وجودها في النظام السياسي كي يصبح ديمقراطيّاً؟

هذه الأسئلة ونحوها هي محور هذا الكتاب، الذي أسعى من خلاله لتبيين **الديمقراطيّة كما هي**، بلا زيادات أيدلوجية ولا تلقيحات سياسية ولا اشتراطات وهميّة ابتكرها المفكرون لتجميل الديمقراطية وخلق بريق دعائي لها. فالغاية من هذا الكتاب هي التمييز بين العناصر الذاتية التي لا يمكن أن يكون النظام السياسي ديمقراطياً دونها والعناصر الطارئة على المنتج الديمقراطي مما جُعل من الماهيَّة الديمقراطية لأسباب مختلفة. وتوضيح **الديمقراطية كما هي** وتجريدُها من العناصر الفكرية الخارجية أمرٌ تتجلّى أهميّته في كونه يجعلُ الحكمَ على المفهوم الديمقراطي حكمًا صحيحًا؛ لأنَّ الحكمَ على شيءٍ فرعٌ عن تصوّره، فإذا كان تصوّرُ المفهوم الديمقراطي خاطئاً فإنّ الحكم سيكون بالضرورة المنطقيّة خاطئاً.

وهنا قد يطرأ وهمٌ في ذهن القارئ أنَّ عبارة الديمقراطية كما هي تعني أنَّ هناك صورة محددة أو مرحلة تاريخية أجعلها معياراً للمفهوم الديمقراطي وتالياً يُرفض ما سواها أو ما زيد عليها. وهذا غيرُ صحيح، فأنا هنا لا أجعل صورة الديمقراطية الأثينية معياراً وحيداً، أي أنني لا أختزل المطلق الديمقراطي

في الصورة الأثينية وأجعل من لم يلتزم بالمعيار الأثيني لا يكون ديمقراطياً، بل العكس هو غايتي، أي أن أقف ضد اختيار إحدى صور الديمقراطية ثم تعميمها على سائر المجتمعات والثقافات بحيث يُعلَّق الوجود الديمقراطي على وجود تلك الصورة. فلا مشكلة في تطوّر المنتج الديمقراطي أفقياً من خلال **تباين** الثقافات، أو رأسياً من خلال **تطوّر** الثقافات، فكل صور الديمقراطية يمكن تبنّيها إذا ناسبت المجتمع الذي يريدها، لكن المشكلة حين نختار صورة واحدة ـ كالديمقراطية الليبرالية ـ ثم ندّعي أنَّ من لم يأخذ بها يكون خارجاً عن المنطقة الديمقراطية.

فيما يتعلق بترتيب الكتاب، فقد ابتدأتُ بالحديث عن النظم السياسية لكي يستبين موقع النظام الديمقراطي في خريطة النظم السياسية، ثمّ في الباب الثاني تحدثت عن المفهوم الديمقراطي بياناً وتوضيحاً، وتفكيكاً لعناصره وشرحها، وبينتُ مستويات الديمقراطية، حيث سيتبيّن لنا في هذا الباب أن الديمقراطية الغربية منذ العهد الأثيني إلى القرن العشرين لم تكن سوى **"ديمقراطية رجاليّة"** لا علاقة للنساء بها.

ثم تناولت في الباب الثالث تطوّر المنتج الديمقراطي عبر التاريخ، بدءاً من العهد الأثيني ومروراً بمرحلة القرون الوسطى ومرحلة عصر النهضة ثم عصر التنوير ثم عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية (القطبيّة الثنائية)، ثم مرحلة ما بعد الحرب الباردة (القطبيّة الأحاديّة). وفي سياق الحديث عن تطوّر المنتج الديمقراطي نجد أنَّ الديمقراطية بعد عصر التنوير حصل لها تغيّران جذريان لم تعرفهما الديمقراطية الأثينية:

التغيير الأول: تغييرٌ إجرائي، وهو تحوّلها من ديمقراطية مباشرة إلى ديمقراطية تمثيلية، فتحوّلت الديمقراطية بذلك من حكم الشعب بواسطة الشعب إلى حكم الشعب بواسطة ممثلي الشعب، وهذا ما جعل بعض الفلاسفة الكبار يرفضون الديمقراطية بصورتها التمثيلية.

التغيير الثاني: تغيير فكري، وهو أنَّ الديمقراطية كانت **ديمقراطية مجرّدة**، فلم تكن سوى نظام سياسي مجرّد عن أي مقاربات أيدلوجية. أما

الديمقراطية الأوربية الحديثة فهي **ديمقراطية مؤدلجة**، إما بأيدلوجية ليبرالية أو اشتراكية أو مسيحية.

وفي الباب الرابع تعرّضتُ للديمقراطية واعتباراتها المختلفة، بدءاً من الديمقراطية باعتبار الإطار الذي تعمل فيه، بين الملكي والجمهوري، ثم الديمقراطية باعتبار الرفض والقبول، ثم الديمقراطية باعتبارها آليّة سياسية مجرّدة عن العناصر الأيدلوجية والديمقراطيّة باعتبارها منتجاً مؤدلجاً، وإلى غير ذلك من الاعتبارات. وأما في الباب الخامس والأخير فقد تطرّقتُ لمعايير النظام الديمقراطي، التي لا يمكن للنظام السياسي أن يكون ديمقراطياً دونها.

حاولتُ من خلال هذه الأبواب أن أعرض الديمقراطية كما هي، فأعرض مثلاً الديمقراطية المباشرة كما هي عند الأثينيين المؤسسين، والديمقراطية الليبرالية من خلال عيون الليبراليين أنفسهم، والديمقراطية الاشتراكية من خلال عيون الاشتراكيين أنفسهم، وهلمّ جرا. وابتعدتُ في معظم الكتاب عن الأحكام التقويميّة تجاه المنتجات الفكرية المرتبطة بالمادة الديمقراطيّة، وذلك لأنَّ غايتي من هذا الكتاب هو توضيح الديمقراطية ومتعلّقاتها لكثرة اللبس الجاري حول ذلك، وليس الحكمَ عليها سلباً أو إيجاباً.

أخيراً، قد يتساءل القارئ عن غياب أو تغييب تام للشأن الإسلامي في هذا الكتاب على الرغم من أنَّ للإسلام إسهاماً واضحاً في كثير من مباحث هذا الكتاب، والسبب وراء هذا التغييب هو أنني آثرت أن يكون هذا الكتاب خالصاً للقضية الديمقراطية، وأما القضايا الأخرى فقد جعلتها في كتاب منفصل يتحدثُ عن الديمقراطيّة وإشكالاتها من الناحية الشرعيّة.

د. نايف بن نهار

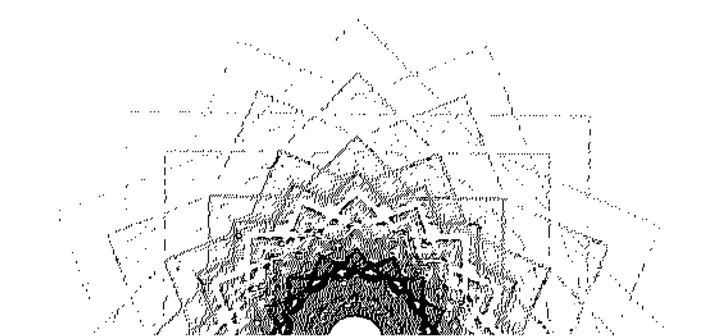
أم صلال محمد – قطر

٢٩ ربيع الأول ١٤٣٥ - ١/١/ ٢٠١٤

n.alshamari@qu.edu.qa

الباب الأول

الديمقراطية والنظم السياسية



الباب الأول: الديمقراطية والنظم السياسية

تحت هذا الباب سوف نناقش أولاً مفهوم النظام السياسي من الناحيتين: الإجمالية والتفصيليّة، ثم منشأ تقسيم النظم السياسيّة ثم سنتحدث عن النظم السياسية التي ترى أهليّة الشعوب والأخرى التي لا ترى أهليّة الشعوب. وكما ذكرتُ في المقدِّمة أنَّ الهدف من وراء هذا الباب هو بيان موقع النظام الديمقراطي في خريطة النظم السياسية؛ لأنّ الشيءَ يُعرفُ بنظيره.

الفصل الأول: مفهوم النظام السياسي

عند الحديث عن النظام السياسي ينبغي أن نفرّق بين مستويين:

- النظام السياسي من حيث المستوى الإجمالي
- النظام السياسي من حيث المستوى التفصيلي

والمقصود بالنظام السياسي الإجمالي: **هو الإطار العام الذي يحكم عمل مكوّنات الحياة السياسية في الدولة**، كالنظام الديمقراطي والثيوقراطي والأرستقراطي وغير ذلك.

أما المقصود بالنظام السياسي التفصيلي: **فهو الذي يحدد تفاصيل عمل المكونات السياسية في الدولة**، وبناءً على ما مضى فإن الولايات المتحدة وبريطانيا وروسيا كلها دول تشترك في نظام سياسي إجمالي واحد، وهو النظام الديمقراطي، لكن النظام السياسي التفصيلي لهذه الدول مختلف، فالولايات المتحدة نظامها رئاسي مركّز، وبريطانيا نظامها برلماني، وروسيا نظامها رئاسي مشترك، حيث تكون السلطة مشتركة بين الرئيس ورئيس الوزراء.

إذا أدركنا الفرق بين المستويين ـ الإجمالي والتفصيلي ـ فإننا سنتحدث في هذا الباب عن النظام السياسي بالمستوى الإجمالي، أي باعتباره إطاراً عاماً حاكماً لمكوّنات الحياة السياسية. فحيثما ذكرنا مصطلح "النظام السياسي" فإننا نقصد به الإطار القانوني العام الذي تحتكم إليه مكوّنات الحياة السياسية في الدولة. وهذا تعريف عام تنظيري ليس له منحى إجرائي؛ لأن المنحى الإجرائي مرتبط بمعنى النظام السياسي بالمستوى التفصيلي.

الفصل الثاني: منشأ تقسيم النظم السياسية

بناءً على ماذا نقسّم النظم السياسية؟ هل نقسّمها من منطلق العدد؟ أم من منطلق الفساد والصلاح؟ أم غير ذلك؟

في الحقيقة هناك تقسيمات متعددة للنظم السياسية، وتختلف هذه التقسيمات باختلاف منشأ التقسيم، فهناك من ينطلق في تقسيمه من **الناحية الكميّة**، فيرى أن النظم السياسية باعتبار العدد ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الحكم بيد فردٍ واحد، وهذا هو النظام الملكي.

الثاني: أن يكون الحكم بيد فئة نخبوية، وهذا هو النظام الأرستقراطي.

الثالث: أن يكون الحكم بيد الشعب كلّه، وهذا هو النظام الديمقراطي.

وهناك من جعل منشأ تقسيم النظم السياسية منشأ مزدوجًا **كيفيًا وكميًا**، كما فعل الفيلسوف الأثيني أرسطو، حيث قسَّم النظم السياسية بالاعتبار الكيفي إلى قسمين، حكومات تراعي مصالح ذاتها، وحكومات تراعي مصالح شعبها. وبإضافة الاعتبار الكمّي إلى الاعتبار الكيفي جعل أرسطو قسمة النظم السياسية قسمةً سداسيَّة كما سنرى ذلك لاحقاً. وهناك من ينطلق في تقسيمه من اعتبار آلية الوصول إلى الحكم، فالحاكم إما أن يصل بالوراثة أو لا، الأول

يسمَّى نظامًا ملكيًا، والثاني يسمّى نظامًا جمهوريًا، وقد ذهب لهذا التقسيم الإيطالي مكيافيللي.[1] وقد قسّم الفيلسوف الأثيني أفلاطون النظم السياسية قسمةً خماسيَّة، حيث يقول: "يمكن تقسيم الحكومات إلى خمسة أنواع كبرى: الأرستقراطية والتيموكراسيَّة والأوليغاركية والديمقراطية والاستبدادية".[2]

وهناك منطلقات أخرى مختلفة، **أما في هذا الكتاب فقد اخترتُ منشَأ جديداً له علاقة مباشرة بالفكرة الجوهرية التي من خلالها امتاز النظام الديمقراطي عن سواه من الأنظمة السياسية، وهي فكرة أهليَّة الشعوب؛ لأن فكرة أهلية الشعوب هي الفكرة المركزيَّة في النظرية الديمقراطية، فإذا جعلنا أهليَّة الشعوب منشأً للتفرقة بين النظم السياسية فإنَّ القسمة ستكون ثنائية بالضرورة المنطقية:**

القسم الأول: النظم السياسيّة التي ترى أهليَّة الشعوب، وهي نوعان:

أ- نظام يرى أهلية الشعوب إلى المستوى الذي لا تحتاج فيه إلى حكومة، وهذا النظام يُسمَّى في العُرف السياسي (الفوضوية).

ب- نظام يرى أهليَّة الشعوب إلى المستوى الذي يحكمُ فيه الشعبُ نفسَه. وهذا ما يسمَّى النظام الديمقراطي.

القسم الثاني: النظم السياسيّة التي لا ترى أهليّة الشعوب، وهي كثيرة، من أبرزها ما يلي:

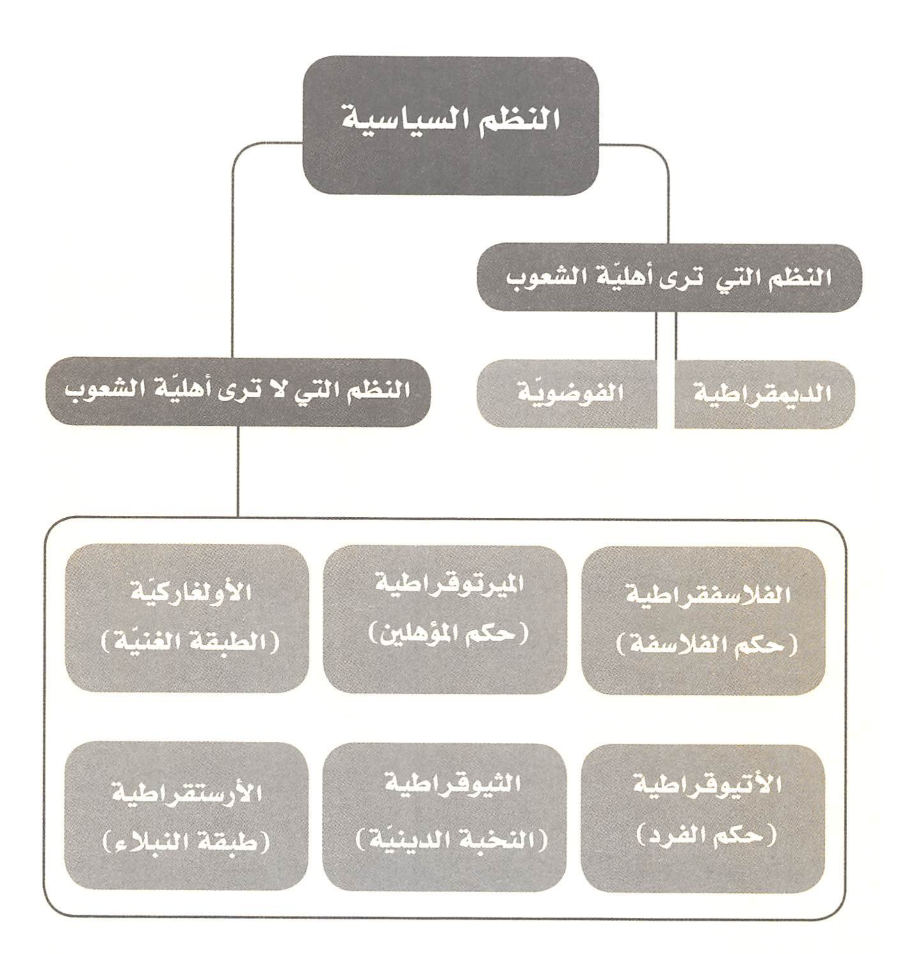
١- الأوليغاركية ٢- الأرستقراطية ٣- الأتيوقراطية ٤- الثيوقراطية

٥- الميرتوقراطية ٦- الفلاسفقراطية

١ مكيافيللي، الأمير، ترجمة خيري حماد، ط١، ٢٠٠٨، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت(ص١٠.

٢ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز (بيروت، دار القلم، د.ت) ص٢٢٨.

خريطة النظم السياسيّة



نلاحظ أنَّ جميع الأنظمة السيّاسيّة لا ترى أنّ الشعوب مؤهلةٌ للمشاركة في صناعة القرار السياسي، باستثناء نظامين: الديمقراطية والفوضويّة. وإذا أخرجنا نظام الفوضوية بحكم أنه يرفض الدولة، فإنَّ الديمقراطية تبقى هي النظام السياسي الوحيد الذي يرى أهليَّة الشعوب.

الفصل الثالث: النظم السياسيَّة التي ترى أهليَّة الشعوب

ذكرنا سابقاً أنَّ هناك نظامين سياسيين فقط يؤمنان بأهليّة الشعوب في المشاركة السياسيّة، وهما الديمقراطية والفوضويّة، وسوف نناقش هذين النظامين.

المبحث الأول: الديمقراطية

الديمقراطية هي النظام السياسي الذي يجعل السلطة العليا بيد الشعب، وسوف نتحدث عن الديمقراطية لاحقاً حديثاً تفصيلياً بحكم أنها المادة المركزيَّة لهذا البحث، لكن ما أودُّ قوله هنا أن **النظام الديمقراطي هو النظام السياسي الوحيد الذي يرى أهليَّة الشعوب في اختيار السلطة السياسية.**

وهذه الميزة الفريدة هي التي دفعتني لكي أختار تقسيماً للنظم السياسية يستند إلى منشأ أهلية الشعوب حتى يمتاز النظام الديمقراطي عن سواه.

أما بقية الأنظمة السياسية فهي لا تستند إلى مبدأ أهليّة الشعوب وإن اختلفت هذه الأنظمة في تحديد سقف المشاركة الشعبية، فالأتوقراطية تجعل السلطة متركّزة بيد الفرد ولا حظّ للشعب في أي نوع من المشاركة، والنظامان الأرستقراطي والأوليغاركي يوسّعان الدائرة قليلاً ليسمحا بحكم نخبوي بدلاً من الحكم الفردي، وكذلك النظام الثيوقراطي يوسّع الدائرة الفردية لتشمل النخبة الدينية، لكن كل هذه الأنظمة لا تؤمن بالمساواة المطلقة بين أفراد الشعب كما هو الحال في النظام الديمقراطي.

وربما النظام السياسي الأكثر اتساعاً من الناحية الشعبية هو النظام الميرتوقراطي؛ لأنه يعوّل على النخبة المؤهلة، وهذا مصطلح لا شك أنه ـ

من خلال مرونته وضبابيّته النسبيّة ــــ يسمح بحكم شريحة كبيرة من الشعب.[٢]

أما الفوضوية فهذا المذهب في الحقيقة يصعب أن نسمّيه نظاماً سياسياً بالمعنى التقليدي المعروف؛ لأنه يرفض أن يكون في المجتمع أيُّ نوع من الحكومات، لكنه في المقابل يقبل أن يُدير الشعبُ نفسَه عبر جماعات تنظيمية، وهذا ما برَّر لنا أن نعدَّ الفوضويّة تجوّزاً نظاماً سياسياً.

ومن هنا فإننا سوف نشرح أولاً مذهب الفوضوية وحججه ونناقش تلك الحجج، وقد أسهبنا في شرح مذهب الفوضوية قليلاً، والسبب في ذلك أن ثبوت صحة المذهب الفوضوي أو عدمه يترتَّب عليه قبول وجود النظام السياسي من أصله أو رفضه. وبعد الانتهاء من مذهب الفوضوية سنتحدث عن القسم الثاني من النظم السياسية، أعني النظم النخبوية التي لا ترى أهليَّة الشعوب في المشاركة السياسية.

المبحث الثاني: نظام الفوضوية

المطلب الأول: المفهوم

فكرة الفوضوية تعني أن يعيش المجتمع دون حكومة أو سلطة تملك القوة لتطبيق النظام، وذلك انطلاقاً من فرضيَّة ترتكز على شيطنة مفهوم الدولة، وأن الدولة شرٌّ بطبيعتها يجب التخلُّص منها؛ فكأنَّ تسميةَ الفوضوية جاءت لتحكي مآلَ هذه النظرية، وهو الفوضى واللانظام. وقد عرَّف الفوضويَّة أحد الباحثين بقوله: "هي الفلسفة السياسية والاجتماعية التي ترفض جميع أنواع

٢ قد يتساءل القارئ: ماذا عن النظام السياسي في الإسلام؟ هل هو يشارك الديمقراطية في اعتبار الشعوب أم يشارك الأنظمة الأخرى؟ هذه المسألة سوف أتناولها بالتفصيل في كتاب آخر، لكن أقول اختصاراً: إن النظام السياسي الذي قرره معظم فقهاء الإسلام هو نظام نخبوي جداً، وليس نظاماً شعبوياً، وهو بنخبويّته أضيق بكثير من النظام الميتوقراطي. لكن لينتبه القارئ أنني أتحدث عن النظام السياسي الفقهي، وليس النظام السياسي الإسلامي، فالفقه هو فهم الفقهاء للإسلام، وليس بالضرورة الإسلام نفسه.

سلطة تنظيم المجتمع، وتطالب بالمقابل بحرية الفرد المطلقة والقضاء على الملكيَّة الفرديَّة من أجل وجود إنسان عادل عن طريق التآلف الطوعي بين المواطنين".[٤]

قبل تفصيل الحديث حول قضية الفوضوية أودُّ أنْ أسجل اعتراضي على تسمية الفوضوية، وأرى أنها تسميةٌ غير دقيقة؛ لأن أصحاب هذا المذهب يعارضون وجود الحكومة، ومعارضتهم وجود الحكومة لا يعني أنهم يعارضون النظام؛ لأنه قد يوجد نظام بلا حكومة، كأن يكون هناك نظام بحكم العادات والتقاليد مثلاً. ولا أدل على أنَّ أصحاب هذا المذهب ليسوا بفوضويين من تسميتهم ذاتها بالإنجليزية، فهم يُسمَّون Anarchos وهي كلمة من شقين:

١- An وهي تعني "لا".

٢- Archos وهي تعني "الحكم".

فالعبارة هنا تعني "اللاحكم"، واللاحكم لا يعني اللانظام؛ لأنه لا يوجد تلازم عقلي ولا عادي بين اللانظام واللاحكم، بل أقصى ما يمكن أن يفيده هو التلازم العرفي، والتلازم العرفي لا يلزم اطراداً. كما أنَّ كبار منظري الفوضوية ينصّون على أهميَّة النظام وإن لم يبالوا بالحكومة ذاتها، حيث يقول الفيلسوف الفوضوي ميخائيل باكونين: "نعتقد بأنَّ البشر يمكن أن يكونوا أحراراً فقط حين **يُنظِّمون** من القاعدة إلى الأعلى في اتحادات مستقلة و حرة دون الأبوية **الحكومية**".[٥]

فنحن نجد هنا ميخائيل باكونين لا ينكر أهمية النظام والتنظيم وإن كان لا يبالي بالوجود الحكومي ولا يرغبه، وإذا ثبت أنَّ الفوضويين يحترمون النظام

---

٤ زيتون، وضاح، المعجم السياسي (عمّان، دار أسامة للنشر، ط١، ٢٠٠٦) ص ٢٦٢.

٥ باكونين، ميخائيل، نقد النظرية الماركسية حول الدولة، ترجمة: حسني كباش (موقع الحوار المتمدن.، http://www.ahewar.org. 24/12/2011).

فلا يمكن حينها أن نسميهم الفوضويين، بل الأدق أن نسميهم "**اللاحكوميون**" أو "**اللاسلطويون**"[6]؛ لأنهم يرفضون السلطة والحكومة ولا يرفضون النظام والتنظيم، فكان ينبغي أن تنفي عنهم ما ينفون لا ما يثبتون. ومع اعتراضي على التسمية فإنني سألتزم هنا بمصطلح "الفوضوية" لأنه هو المصطلح المستقرُّ في المدوّنات السياسيّة.

المطلب الثاني: مؤيدو الفوضوية

عندما نقرأ تاريخ الفكر الفوضوي في العالم الغربي نجده يبدأ من القرن التاسع عشر، أي أنه فكر حديث الظهور في الفكر الغربي. والنقطة التي أود أن أنبه لها هي أنَّ الوجود التاريخي للفكر الفوضوي في العالم الإسلامي سابقٌ على وجوده التاريخي في العالم الغربي، فإذا كان الفكرُ الفوضويُّ في الغرب يُعزى إلى القرن التاسع عشر، فإن هناك عالماً مسلماً ذهب قبل نحو ألف ومئتي سنة إلى إمكانية الاستغناء عن الحكومة، وهو أبو عبد الرحمن حاتم المشهور بالأصم، وهو من علماء القرن الثالث الهجري (٢٣٧هـ). يروي لنا أبو الحسن الأشعري الخلاف بين المسلمين في وجوب تعيين إمام، ثم يذكر قول الأصم الذي لا يرى وجوب تعيين إمام قائلاً: "لو تكافَّ الناسُ عن التظالم لاستغنوا عن الإمام".[7]

وقد نقل إمام الحرمين أبو المعالي الجويني رأي الأصم بعبارات تدلُّ على المقصود بصورة أوضح، حيث يذكر أن الأصم يرى جواز "ترك الناس أخيافاً يلتطمون ائتلافاً واختلافاً، لا يجمعهم ضابط، ولا يربط شتات رأيهم رابط".[8]

---

٦ الرفع في الكلمتين بناءً على قطع التبعية اللغوية.

٧ الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (صيدا، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٥م) ص٣٤٢.

٨ الجويني، عبدالملك بن عبدالله، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق الدكتور عبدالعظيم ديب (جدة، دار المنهاج، ط٢، ٢٠١١) ص٢١٧

ثم اتهمه بعد ذلك بمخالفة إجماع المسلمين من خلال اختياره هذا المذهب، حيث يقول: "وهو مسبوقٌ بإجماع من أشرقت عليه الشمس شارقةً وغاربةً، واتفاق مذاهب العلماء قاطبةً".[9]

وبصرف النظر عن المنطلق الفلسفي الذي جعل الإمام الأصم لا يرى وجوب تعيين إمام، فإنني فقط أردتُ إثبات هذا العمق التاريخي لفكر الفوضوية.

أما فيما يتعلق بالعالم الغربي، فهناك العديد من المفكرين الذين أيدوا الفوضوية ونظّروا لها، ومن أبرزهم:

- وليام غوديون (١٨٣٦- ١٧٥٦) وهو فيلسوف بريطاني كان يؤمن بإمكانية تحصيل الكمال البشري ليس عن طريق الدولة وإنما عن طريق تحكيم المنطق.

- ميخائيل باكونين (١٨٦٧ – ١٨١٤) مفكر روسي شيوعي، يرفض وجود الدولة باعتبارها كياناً فارضاً للقوانين ومديراً للمجتمع، ويؤمن بأن البشر مؤهلون للإدارة الذاتية بعد أن يقوموا بما يسميه "الثورة الاجتماعية الأناركية"، ويقصد بالأناركية "تحرير الجموع الشعبية و تنظيمها من الأسفل للأعلى"[10]

- بيير جوزيف برودهون (١٨٦٥ – ١٨٠٩) فيلسوف فرنسي كان ينادي بإيجاد عقد طوعي بين الأفراد يغني عن وجود الدولة.

وربما يصحُّ لنا أن ننسب الرئيس الأميريكي الثالث توماس جيفرسن إلى

مؤيدي الفوضوية، فإذا تأمّلنا كتاباته فإننا نجده يميل إلى هذا المذهب وإن كان على استحياء وتردد. ولم يذكر مانعًا يمنعه من تبنّي هذا الرأي سوى أنه يعتقد أن نظام الفوضوية "لا يلاءم مجتمعًا تزيد فيه نسبة السكان"، أما إذا كانت نسبة السكان قليلة فهو غير متأكد، لكنه في كل الأحوال يفضّل النظام

---

٩ المرجع السابق، ص٢١٨.

١٠ ميخائيل، نقد النظرية الماركسية حول الدولة، مرجع سابق.

الفوضوي على الحكومات الملكية التي كانت تسود أوروبا بما في ذلك الحكومة البريطانية، حيث يقول: "أنا على ثقة من أنَّ الشعوب التي ليس لديها حكومات ـ مثل الهنود ـ تتمتع بقدر أكبر من السعادة في ما بينها من تلك التي تعيش تحت حكم الحكومات الأوروبية". مبرراً ذلك بأنَّ في النظام الفوضوي يكون الرأي العام هو القانون، أما في أوروبا فإنَّ المجتمعات هناك عبارة عن "ذئاب وخراف" على حد تعبيره.[11]

ومهما يكن من أمر، فلا يزال مؤيدو النظام الفوضوي إلى الآن يطالبون بذلك، وأعدادهم اليوم بلغت الآلاف في أنحاء العالم، ولهم وجود ملحوظ في الولايات المتحدة.

المطلب الثالث: منطقُ الفوضويين وحجتهم

هناك حجج وافتراضات كثيرةٌ أوردها الفوضويون تبريراً لمذهبهم وطعناً في غيره، لكننا لن نقف ملياً عند جميع ما قالوه،[12] وإنما سنذكر الحجَّة المركزية في تنظيرهم، وهي تستند على فكرتين:

الفكرة الأولى: بما أن الحكومات تلزم الناس باتباع القوانين قهراً، وبما أن قهر الناس يؤدي إلى سلب حرياتهم، وبما أن سلب الحريات أمرٌ سيّئ، فإذن وجود الحكومات نفسه أمر سيّئ يجب التخلّص منه. يقول ميخائيل باكونين إنَّ "أي دولة هي عبارة عن تزاوج يتألف من الاستبداد من جهة و العبودية من جهة أخرى".[13] ويمكن ترتيب هذا الدليل كالتالي:

المقدمة الأولى: الحكوماتُ تُكرِه الناسَ على تنفيذ القوانين.

---

١١ جيفرسن، توماس، الديمقراطية الثورية، ترجمة منيرة سليمان ووليد الحمامصي (بيروت، دار الساقي، ط١، ٢٠١١) ص١٠٦، ص١٠٧.

١٢ ومن أراد الاستزادة فليراجع الفصل الثالث من كتاب "الديمقراطية ونقادها" لروبرت دال، فقد عقد مناظرة طويلة الذيل أخذاً ورداً بين الفوضويين وخصومهم.

١٣ باكونين، ميخائيل، نقد النظرية الماركسية حول الدولة، مرجع سابق.

المقدمة الثانية : وكل إكراه للناس شر.

النتيجة : وجود الحكومات شر.

لا يخفى بطبيعة الحال أن المقدمة الأولى متفقٌ عليها، فمن الطبيعة الذاتية للحكومات أنها تُكره الناس على تنفيذ قوانينها، يقول أستاذ العلاقات الدولية بول ويلكينسون: "القمع هو استخدام القوة المادية أو التهديد باستخدامها بغرض الإجبار أو الإقناع أو التقييد، **وجميع الدول قمعيَّة بطبعها**؛ إذ إنَّ جميع الحكومات والنظم تحتاج إلى استخدام القوة لفرض القانون".[١٤]

فليس هناك إشكال في المقدمة الأولى، وإنما الإشكال كامنٌ في المقدمة الثانية، حيث تفترض المقدمة الثانية أن جنس الإكراه سيّئ، أي أن كل نوع من أنواع الإكراه هو سيّئ.[١٥] فهل فعلاً أن الإكراه بكل أنواعه سيّئ؟ يجيب الفوضويون عن هذا السؤال بالإيجاب، ذلك لأن "القسر يعني تقليدياً إجبارَ شخص معين على الرضوخ إلى مطلب من خلال تهديد موثوق باحتمال أن يكونَ عرضةً لأذى جسدي أو نفسي في حال رفضه الانصياع"[١٦]

إذن ما يترتب على القسر والإكراه من وجود الأذى النفسي أو الجسدي على الشخص المكرَه يجعل وجود الدولة أمراً سيئاً يجب التخلص منه.

الفكرة الثانية : متعلقة بقضية الاستقلال الذاتي، فبما أنَّ استقلال الإنسان قضية جوهريةٌ لا يمكن المساسُ بها، وبما أن الدولة في تعريفها الوظيفي هي سلطةٌ عليا تأمر فتُطاع، فإنَّ هذا يأتي على النقيض تماماً من استقلالية الإنسان. أي أنَّ القبولَ بوجود الدولة يستلزم منطقياً التنازلَ عن استقلاليَّة الإنسان،

---

١٤ بول ويلكينسون، العلاقات الدولية، ترجمة لبنى عماد (القاهرة، كلمات للنشر والترجمة، ط١، ٢٠١٣) ص٣٨.

١٥ وهذا العموم الكلي مستفادٌ من وجوب أن تكون المقدمة الكبرى كليةً كما هو مقرَّر في علم المنطق.

١٦ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس (عمّان، ط١، ١٩٩٥م) ص٧٤

وبما أنَّ استقلاليَّة الإنسان قضيةٌ لا يجوز المساسُ بها، فسوف يتمُّ اختيار التنازل عن وجود الدولة بدلاً من التنازل عن وجود الاستقلال الذاتي.

ويمكن نظم هذا الدليل منطقياً كالتالي:

المقدمة الأولى: وجود الدولة يتعارض مع الاستقلال الذاتي.

المقدمة الثانية: وكل ما يتعارض مع الاستقلال الذاتي يجب أن يزال.

النتيجة: وجودُ الدولة يجب أن يزال.

المطلب الرابع: تقييم منطق الفوضوية

قد يبدو منطقُ هذا المذهب متهافتاً لكونه يخالف المعتاد والمألوف في التعاملات الإنسانيّة منذ أن انتقل الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنيَّة؛ فالمألوف في العقل الإنساني هو وجود السلطة الحاكمة لكي تفضَّ الخلافاتِ وتمنعَ المعتدين والمتجاوزين، لاسيما أنَّ الاعتداء على الآخرين وسلب حقوقهم لا يعد رذيلةً في كثيرٍ من العقائد الثقافية.

فقد ولج أفلاطون في سجالات ومناظرات طويلة الذيل مع مواطنيه الأثينيين لإقناعهم أن العدالة أفضل من التعدي والظلم، وقد كان بادياً من طبيعة تلك المناظرات أن جمهور الأثينيين كانوا يفضّلون التعدي على العدالة التي كانوا يعتقدون أنها "من الأشياء المزعجة وأنها في ذاتها مكروهة ومنبوذة".[١٧]

لكن عند التأمُّل في منطق الفوضويين لا نجده مذهباً متهافتاً بالنحو المصوَّر في الأدبيّات السياسية، فهو يهدف إلى إيصال النفس البشرية إلى مرحلة

الإذعان الداخلي لمقتضيات المنطق والفطرة السليمة اللائقة بالإنسان الحر؛ بدلاً من إذعان النفس للمؤثرات الخارجية سواء أكانت ترغيباً أم ترهيباً. ومن هنا قال الروسي الفوضوي ميخائيل بوكانين: "دولة دون عبودية هو أمر

---

١٧ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز (بيروت، دار القلم، د.ت) ص٤٥.

خيالي لذلك نحن ضد كل دولة".[18] وهذا فكرٌ حرٌّ ينطلق من نفور النفس من الذل والخضوع للآخرين، ويسعى إلى الارتقاء بالنفس في سُلّم الكمال الإنساني، ومحاولة تجنيب الإنسان كلّ ما من شأنه أن يؤذيه نفسياً أو جسدياً.

وليس هذا المذهب متعالياً مطلقاً عن الواقع الإنساني، فقد أثبت التاريخ أنّ هناك شعوباً عاشت بلا دول ولا حكومات عيشةً راضية. فقد عاش شعب الأنيوت[19] قروناً من غير وجود دولة أو سلطة على نحو نموذجي رائع. ولم يكن أحد منهم يقع في تجاوزٍ أو اعتداء؛ لأنّ الذي يقع في ذلك فإنه يعاقب "بالخزي والتهكم والسخرية والغيبة والنبذ أحياناً".[20] كما أنّ الهنود عاشوا كذلك حينًا من الدهر بلا حكومة.[21]

ويمكن أن نتصّور مثل هذا المجتمع في واقعنا التقليدي والقبلي، فتخيَّل لو أنه ليس هناك دولة أو حكومة، لكن مَنْ يقعُ في مخالفة أو تجاوز فلن يستقبله أحدٌ في مجلسه، ولن يقبلَ أحدٌ بتزويجه أو توظيفه أو الدخول معه في شراكة تجارية، أو حتى لن يقبل أحد بالتحدث معه.

لو وضعنا مثل هذه العقوبات على من يعتدي أو يتجاوز، فهل سنجد في المجتمع متجاوزاً أو معتدياً؟ لا أظن ذلك. بل الجميع أو الغالبية العظمى على أقل تقدير

سوف تلتزم بالآداب العامة وسيقف كلُّ شخص عند حدوده ولن يتجاوز أحدٌ على أحد، وإلا فإنّ العقوبات ستجعله إنساناً معزولاً يفتقد قيمته الاجتماعية. وقد وجَّه الأمريكي روبرت دال تساؤلاً انتقادياً لمذهب الفوضوية، حيث تساءل عن السبب الذي يجعل قيمتي الحرية والاستقلال الذاتي أعظم من أي قيمة أخرى كالعدل والمساواة والسعادة؟ وهو يقصد أن قيمتي الحرية والاستقلال

---

١٨ باكونين، ميخائيل، نقد النظرية الماركسية حول الدولة، مرجع سابق.

١٩ المقصود شعب الاسكيمو الذي يعيش في شمال كندا.

٢٠ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص٨٤.

٢١ جيفرسن، الديمقراطية الثورية، مرجع سابق، ص١٠٥.

الذاتي قيمتان جميلتان، لكن لماذا حين تعارضا مع قيم جميلة أخرى كالعدل والمساواة قدَّم الفوضوية قيمتي الحرية والاستقلال الذاتي؟ فهل "الاستقلال الذاتي أمر جيد بحد ذاته أم أنه جيد فقط في حدود درجة معينة؟" ثم يتساءل: "ألا يمكن للمرء أن يمارس استقلاله الذاتي بمسؤولية من خلال التوجه نحو اختيار إقامة أفضل دولة ممكنة؟". [٢٢]

قد تبدو أسئلة روبرت دال للوهلة الأولى منطقيّة ومعتبرة، لكن حين نتأمّلها نجدها اعتراضاتٍ في غير محلّها، ويكمن الخللُ لديه في أمرين:

الخلل الأول: حين تساءل روبرت دال عن سبب تفضيل قيمة الاستقلال الذاتي على باقي القيَم، فإنَّ هذا التساؤل لا يصلح أن يرد في سياق انتقادي؛ لأن القيم الاجتماعية قيمٌ نسبيَّةٌ بطبيعتها، أي أنها تستمد قيمتها من اعتبار المجتمع لها، وسؤال روبرت دال الاعتراضي يوحي بأنه يرى القيَم أمراً مطلقاً متعالياً على نسبيَّة الثقافات المجتمعية. فمثلاً قيمة الكرم نجدها قيمةً لا يمكن المساس بها عند العرب، بل يمكن أن يكون الرجلُ كريماً إلى حدِّ الإسراف، ومع ذلك يعدُّ هذا الإسراف في المال جزءاً من ماهيّة الكرم في عقل الإنسان العربي. بينما لا يرى الغربيُّ الكرمَ إلا شيئاً ساذجاً، ويعتقد أنه من السذاجة أنْ يكدحَ الإنسانُ في أعماله طوال الشهر ثم ينفق مالَه على الآخرين، فهو يرى أن قيمة "الادخار" مقدمةَ على قيمة "الكرم"، والعربي يرى عكس ذلك. فهل يمكن أن نقول للإنسان العربي لماذا قيمة الكرم أولى لديك من قيمة الادخار؟ لا نستطيع ذلك؛ لأن هذه هي البيئة الثقافية التي تربى فيها، واستلهم منها قيمَهُ التي تعدُّ مقدّسة في مخياله الثقافي.

الخلاصة مما مضى أن الأصل في القيَم الاجتماعية أنها تُقاسُ قيمتها بمقدار اعتبار المجتمع لها، ومن ثمّ فهي نسبيّة باختلاف الثقافات المجتمعية، وعليه فقيمة الاستقلال الذاتي التي يراها الفوضويون قيمةً عليا لا يمكن أن

٢٢ المرجع السابق، ص٨٧.

نجادلهم في سبب تفضيلها على بقيّة القيَم الاجتماعيَّة الأخرى مهما كانت عظيمة في أعيننا. ولجوزيف شومبيتر عبارة جميلة ترتبط بهذا الشأن، حيث يقول: "القيَم النهائية مثل مفاهيمنا عمّا يجب أن تكون عليها الحياة والمجتمع تتعدّى مجال المنطق المحض".[٢٣] أي أنه لا يمكن أن نُخضع القيَم الاجتماعيّة وغيرها لقواعد المنطق المحض.

الخلل الثاني: أنَّ مفهوم الدولة مفهومٌ متحدٌ مع مفهوم السلطة، فهما مترادفان لا انفكاك بينهما في عقل الفلاسفة الفوضويين، فحين يطالب روبرت دال الفوضويين بأن يبحثوا عن دولة مثالية فهو في النهاية يطالبهم بالبحث عن السلطة، وهم لم يفرّوا إلا من السلطة، فكيف يريدهم أن يبحثوا عنها؟ فالإشكال الوارد على كلام روبرت دال أنه يقسّم الدولة إلى دولة جيدة ودولة سيئة، بينما الفوضويون لا يعترفون بهذه القسمة، لأن مفهوم الدولة نفسه مفهوم سيّئ، وفرع السيّئ سيّئ مثله. ولذلك قال أحد دعاة المذهب الفوضوي: "دولة دون عبودية هو أمر خيالي، لذلك نحن ضد كل دولة"، ويقول كذلك: "إنَّ أي دولة هي عبارة عن تزاوج يتألف من الاستبداد من جهة و العبودية من جهة أخرى".[٢٤] فثمة ترادفٌ إذن بين مفهومي العبودية والدولة في عقل الفوضويّة.

بعد توضيح ما مضى أقول إن هناك إشكالاً يُمكن إيرادُهُ على الفوضوية؛ وهو أننا إذا افترضنا أننا نعيش في مجتمع لا توجد فيه دولة، ثم اعتدى شخصٌ على آخر، فهل نمنعه من الاعتداء أم نسمح له بذلك؟

إذا منعناه فنحن أكرهناه على شيء، والإكراه في مذهبكم أيها الفوضوية محرَّمٌ، فأنتم لم ترفضوا الدولة إلا لأنها تكره المواطنين على اتباع القوانين.

---

٢٣ شومبيتر، جوزيف، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة حيدر إسماعيل (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١١) ص٤٨٥

٢٤ ميخائيل، نقد النظرية الماركسية، مرجع سابق.

وإن تركناه فسيعتدي على الآخرين وهذا يعني أنه سينتهك استقلالهم الذاتي، وانتهاك الاستقلال الذاتي محرَّمٌ على مذهبكم أيها الفوضوية، ففي الحالتين إذن سنقع في محرَّم، فما الحل إذن؟

لا أعتقد أنَّ للفوضوية مخرجاً من هذا الإشكال إلا أن يقولوا بأن هذه حالات نادرة، والنادر لا حكم له. لكن إذا احتجوا بمثل هذه الحجة فسينقضون غزلهم من بعد قوة أنكاثاً؛ لأنه إذا جاز لهم أن يسلبوا استقلال أحد المواطنين في الحالاتٌ النادرة فلماذا لا نفترض في المقابل أن الدولة لا تسلب استقلال المواطنين إلا في الحالات النادرة كذلك؟ فإذا كان الأصل في المجتمع اللاسلطوي اتباع الأنظمة وعدم المخالفة، فلماذا لا يكون هذا الأصل مطرداً في المجتمع ذي السلطة كذلك؟

كما أن هناك إشكالاً آخر يُشكل على مذهب الفوضوية أو على الأقل يلغي قيمته الاعتبارية المعاصرة، وهو أنَّه لا يمكن العمل وفقاً للمنطق الفوضوي في عصرنا الحديث بعد أن وُجِد النظام الدولي المعاصر المنظّم للعلاقات الدولية، فأصبح متعذراً على الكيانات البشرية أن تتعامل اليوم مع بقية العالم خارج إطار المنظومة القانونية التي تحكم العلاقات الدولية المعاصرة.

لقد أطلتُ في الحديث عن مذهب الفوضويّة لأنّه مهمٌ بالفعل؛ وأهميّته تكمن في أنّه يرفض النظم السياسية كلها من حيث المبدأ، فإذا ثبتت صحة مذهب الفوضوية فإنّ كل الحديث عن النظم السياسية يكون عارياً من الفائدة؛ ولذلك كان من المهم استيعاب هذا المذهب وتوضيحه لمعرفة مواطن الخلل فيه.

خلاصة الفصل

أولاً: الفوضويّة مذهب لا يقبل بوجود السلطة والدولة لسببين:

الأول: أنّ وجود سلطة يعني وجود إكراه على المواطنين، والإكراه أمر سيّئ.

الثاني: أنّ وجود سلطة يعني أنّ الإنسان خاضع لها، والخضوع يتعارض مع قيمة الاستقلال الذاتي.

ثانياً: اسم الفوضويّة غير دقيق؛ لأنّ الفوضوية تعني عدم النظام، والفوضويّون لا يرفضون النظام وإنما يرفضون السلطة.

ثالثاً: هناك اعتراضات على نظام الفوضويّة تقلل من قيمته السياسيّة، كما أنّ النظام الدولي لا يسمح بوجود مثل هذا النوع من الأنظمة.

الفصل الرابع: الأنظمة السياسية التي لا ترى أهليَّة الشعوب

تحت هذا القسم سوف نتناول العديد من الأنظمة السياسية المشهورة التي لا ترى أهليّة الشعوب، وهي: الأوليغاركية والأرستقراطية والثيوقراطية والإتيوقراطية والميرتوقراطية والفلاسفقراطية.

المبحث الأوّل: النظام الأوليغاركي

النظام الأوليغاركي هو النظام الذي تكون السلطة فيه بيد القلّة الغنية، وعرَّفه أفلاطون بأنه الحكومة "التي يتعيَّن حكامها بقياس الثروة"[٢٥] ثم "يحتكر الأغنياء الحكم"[٢٦] ويرى أفلاطون أن الدولة الأوليغاركية تعاني من "شقة واسعة بين الفضيلة والثروة"، أي أن الطبقة الحاكمة بقدر امتلاكها الثروة ينقص مقدار الفضيلة لديها، فمتى "علا قدر الثروة بخست الدولة قدر الفضيلة والفضلاء".[٢٧]

وهذا من شأنه أن يخلق في نهاية المطاف ثورة حتمية من قبل الطبقة الفقيرة على الطبقة الغنية التي تفتقد الفضيلة.

أما أرسطو ـ كما سنرى لاحقاً ـ فهو يرى أن النظام الأوليغاركي قسيمٌ للنظام الأرستقراطي، وكلاهما قسمٌ تحت مقسم حكم القلة. أي أن كلا النظامين الأوليغاركي والأرستقراطي يدرجان تحت حكم القلة، لكن الفرق بينهما ـ عند أرسطو ـ أن الأوليغاركية حكمُ القلة لصالح ذاتها، وأمَّا والأرستقراطية حكمُ الأقلية لصالح المجتمع.

---

٢٥ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص٢٣٨.

٢٦ المرجع السابق، ص٢٣٥.

٢٧ المرجع السابق، ص٢٣٦

عدد الحكام	الأشكال الشرعية التي تحكم لمصلحة الشعب	الأشكال الفاسدة التي تحكم لصالح ذاتها
فرد	الملكية	الطغياني
أقلية	الأرستقراطية	أوليغاركية
أكثرية	سياسة	ديمقراطية

وذهب الإنجليزي جون لوك إلى أنّ الأوليغاركية هي النظام الذي تكون "سلطة وضع القوانين لفئة مختارة من الناس ولورثائهم[٢٨] وخلفائهم".[٢٩] وتعريف جون لوك غير واضح، فما المقصود بكلمة "مختارة"؟ من الذي اختارهم؟ وهل سلطة هؤلاء القلة تعمل وفقاً لمصالحهم الخاصة أم لمصالح المجتمع؟

وقد تحلّى معجم أكسفورد بشيءٍ من العموم حين عرَّف الأوليغاركية بأنها حكم القلَّة Government by the few، ويُشكل على هذا التعريف أنه غير مانع؛ لأنه لا يفرِّق بين النظامين الأوليغاركي والأرستقراطي. وقد أشار معجم أكسفورد إلى أنه قد حصل تغيير في مفهوم النظام الأوليغاركي.[٣٠]

الخلاصة في النظام الأوليغاركي أنَّه النظام الذي يتوافر فيه قيدان:

القيد الأول: أن تخضع الدولة لحكم القلة، وهذا القيد يخرج الديمقراطية لأنها تخضع لحكم الأكثرية ويخرج كذلك الأوتيوقراطية لأنها تخضع لحكم الفرد.

---

٢٨ هذا الجمع غريب، ولم أجده في المعاجم اللغوية، فالمشهور أن هناك ثلاث صيغ لجمع كلمة "وارث" وهي وارثون أو ورثة أو ورّاث.

٢٩ جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري (بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ط١، ١٩٥٩م) ص٢١٦

30 Oxford Concise Dictionary of Politics. Third Edition. Oxford University Press 2009. p379.

القيد الثاني: أن تحكم هذه القلة لصالح ذاتها وليس لصالح المجتمع، وهذا القيد يُخرِج النظام الأرستقراطي عند أرسطو على الأقل.

فكل نظام تحكمُ فيه نخبة قليلة لصالح ذاتها يكون نظاماً أوليغاركياً، ومن هنا نجدُ المستشرق برنارد لويس يصف نظام أهل قريش قبل الإسلام بأنه نظامٌ أوليغاركي؛[٣١] لأن السلطة كانت مختزلة بيد طبقة غنية تبحث عن مصالحها الخاصة.

المبحث الثاني: الأرستقراطية Aristocracy

كلمة "أرستقراطية" تعود في الأصل إلى الكلمة اليونانية "Aristoi" وهي تعني النخبة. وهذا ما ورد على لسان الفيلسوف الأثيني أرسطو، حيث عرَّف الأرستقراطية بأنها نظامٌ تحكم فيه النخبة الغنيَّة بهدف تحقيق المصلحة لجميع الشعب.[٣٢] وأما معجم أكسفورد السياسي فقد عرَّف النظام الأرستقراطي بأنه حكم الأفضل Rule by the best.[٣٣]وهنا نجد أن تعريف معجم أكسفورد يتفق مع التعريف الذي ذهب إليه أرسطو من حيث التلازم والأثر، ففي كلا التعريفين يكون الحكمُ لصالح الشعب وإن لم يكن الحكمُ بيد الشعب.

وقد كان كثيرٌ من الفلاسفة اليونانيين مؤيدين للنظام الأرستقراطي، فعلى سبيل المثال نجد أنَّ الفيلسوف سقراط كان يرفض النظام الديمقراطي ويستهزئ به، ويرى أفضلية الحكم الأرستقراطي. وكذلك الحال مع تلميذه الفيلسوف الكبير أفلاطون، فقد ذكر "أنَّ الدولة الأرستقراطية أفضل الدول وأسعدها، ولا ننكر أن الاستبدادية أشدها تعساً وشقاءً، ولذا كان

---

٣١ لويس، برنارد، أزمة الإسلام، ترجمة حازم مالك (بغداد، صفحات للنشر، ط١، ٢٠١٣) ص٤٩.

٣٢ سنتحدث عن ذلك بشيء من التفصيل في المبحث المرتبط بأرسطو في هذا الكتاب.

33 Oxford. Concise Dictionary of Politics. P

٢. وقد ذكر أنها قد تعيّن بالوراثة أو بأفضلية تاريخية

الأرستقراطي أفضل الحكام وأسعدهم".[٣٤]

وأما في القرون الوسطى فقد كانت الأرستقراطية تعني مجموعات من الأغنياء من أصحاب الإقطاعيات (البارونات) والقيادات والمقرّبين من البلاط الملكي يسمّون "النبلاء". كانوا يتمتّعون بعدة مزايا كالإعفاء من الضرائب وتسخير العامة في الأعمال الزراعية وشق الطرق ومد القنوات وإقامة الجسور، كما كان للنبلاء عدة مزايا اجتماعية كحق حمل السيف وحق الصيد والامتيازات القضائية كحق الفصل بين المنازعات.

ولم تكن هناك معايير واضحة ومطّردة يُعرف من خلالها النبيل من غيره، وإنما كان الأمر نسبياً ومرتبطاً في الغالب بما يقدّمه الشخص من منفعة مالية إلى خزينة الدولة أو التقرّب من الحاكم.[٣٥] وطبقة النبلاء دائماً ما يكون عدد أفرادها قليلين، ففي فرنسا كانت طبقة النبلاء تتكون من ثلاثمئة وخمسين ألفاً من مجموع السكان الذي كان تعداده خمسة وعشرين مليوناً، أي واحد ونصف بالمئة من الشعب الفرنسي.[٣٦]

وفي العصر الحديث كتب الخبير الاقتصادي أوزوالدوا دي ريفيروا كتاباً بعنوان "خرافة التنمية الاقتصادية". وذكر في هذا الكتاب أن العالم الحديث أصبح محكوماً من قبل ما يسميه "الأرستقراطية العالمية الجديدة"[٣٧] التي تتحكّم بمقدرات الدول وثرواتها وتفرض سياسات اقتصادية وتمويلية تخدم مصلحة النخبة المتربّعة على هرم هذا النظام الدولي الجديد.

---

٣٤ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص٢٥٨.

٣٥ عبدالرحمن عبدالغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (بيروت، دار الروافد، ط٢، ٢٠١٣) مرجع سابق، ص١٠٢.

٣٦ مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ص١٩٨٣) ص٢٦٩

٣٧ أوزوالدوا ريفيرو، خرافة التنمية الاقتصادية، مرجع سابق، ص٧٩

الخلاصة أن النظام الأرستقراطي كان يعني ـ عند الأثينيين ـ حكم الأقلية لصالح الشعب، لكن في القرون الوسطى وما بعدها كان يعني حكم الأقلية الغنية النخبوية لصالح ذواتهم، وهو المعنى المتداول في العصر الحالي.

ومما يجدر ذكره أنَّ الأرستقراطية انتهت تمامًا في فرنسا بعد الثورة الفرنسية بنحو أربعين عامًا، وتحديدًا في عام ١٨٣١ حين ألغي حق الوراثة في عضوية مجلس الأعيان، و"بذلك زال آخر رمز من رموز الأرستقراطية العريقة إلى غير رجعة".[٣٨]

المبحث الثالث: الثيوقراطية Theocracy

النظام الثيوقراطي يعني حرفياً حكم الإله،[٣٩] أي أن الإله هو من يمارس السلطة مباشرةً، وقد كان هذا هو الاعتقاد السائد لدى المجتمعات القديمة، يقول الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو: "إنَّ الناس في بداية أمرهم لم يكن لهم البتّة من ملوك سوى الآلهة، ولا من حكومة سوى الحكومة الثيوقراطية"[٤٠]

ويمكن تقسيم النظام الثيوقراطي إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يزعم الحاكمُ بأنه هو نفسه إله، كما كان يفعل ذلك الفراعنة، حيث قال فرعونُ لقومه ﴿أنا ربكم الأعلى﴾. وهذا هو النظام السائد لدى المجتمعات القديمة كما سبق، لكن صار وجوده نادراً مؤخراً، على الأقل في التاريخين الغربي والإسلامي في الألفين سنة الماضية.

٣٨ عبدالغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا، مرجع سابق، ص١٨٥. يقول كذلك: " انتهى عصر الأرستقراطية الوراثية السياسية ١٨١٥-١٨٤٨ أو كاد باستثناء إنجلترا التي رمز النظام القديم. وهذا لا يعني أنه لم يعد لها وجود، بل استمر وجودها كطبقة اجتماعية تستذكر مجد ماضيها، لكنها فقدت الكثير من ثقلها في الحياة السياسية". المرجع السابق، ص٢٥٥.
39 Oxford Dictionary of Politics. p529

٤٠ جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص ٢٣٧.

النوع الثاني: أن يزعم الحاكم بأنه مخوّل مباشرةً من الله بالحكم، وهذا ما يسمى بنظرية الحق الإلهي أو حق الملوك الإلهي، أي أن يكون الحاكمُ مختاراً من قبَل الله وممثلاً له في الأرض، وهو المخوَّل بالتعبير عن الإرادة الإلهية، كما كان يفعل ذلك الإقطاعيون في أوروبا، حيث يقول أحدهم مخاطباً شعبه: " أنا القيصر هنا، وأنا الله على الأرض بالنسبة لكم، وأنا مسؤول عنكم أمام الله في السماء".[41] وتقول أستاذة الفلسفة الدينية في جامعة رايس الأمريكية جيل كارول: "في فترات الحروب الدينية في جميع أنحاء أوروبا كان يتمُّ إعدام الناس بسبب اختلاف ديانتهم عن ديانة الملوك الذين كانوا **يحكمون** بالحق الإلهي".[42]

وكلام الباحثة جيل كارول لا يعني أن الحكم بناءً على نظرية الحق الإلهي كان معمولاً بها إلى وقت الحروب الدينية فقط، بل قد كان معمولاً بها إلى القرن التاسع عشر في بعض دول أوروبا، كبروسيا وأسبانيا.

وقد وردت هذه النظرية في التوراة الموجودة بين أيدينا "العهد القديم"، فقد جاء في سفر التثنية: "فإنك تجعل عليك ملكا الذي يختاره الربُّ إلهُك".[43] وكلمة "إلهك" هنا مرفوعة على البدليّة، وليست منصوبة على المفعولية، ولو كانت كذلك لكانت من أمثلة النوع الأول من الثيوقراطية، وهو أسوأ.

وقد وردت كذلك في الإنجيل (العهد الجديد) في رسالة بولس إلى أهل رومية، حيث يقول: "**لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان لا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتّبة من الله، حتى إنَّ من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله**".[44]

---

41 إريك هويزباوم، عصر الثورة أوروبا، ترجمة فايز الصُّياغ (بيروت، مؤسسة ترجمان، ط2، 2008) ص 283.

42 كارول، جيل، محاورات حضارية، ترجمة إلهام فتحي (القاهرة، دار النيل، ط1، 2011) ص34.

43 الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر التثنية، الأصحاح السابع عشر.

44 الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي، الاصحاح الثالث عشر.

يقول القديس يوحنا ذهبي الفم في شرحه لهذه الفقرة إنَّ الرسول بولص يطالب المسيحيين "أن يخضعوا للرؤساء تمامًا مثلما يخضع الخدّام للسادة"[٤٥] ولأنَّ هذا الكلام تستنكف عنه نفوسُ الأحرار، حاول أن يعزّيهم في ذلك قائلاً: "لا تخجل من مثل هذا الخضوع خاصّة وأنَّ الله هو من أمر به، وهو يعاقب بشدة عندما تُحتقر ما يوصي به".[٤٦]

إذن نلاحظ هنا أنَّ مرجعية اختار الحاكم هو الله مباشرةً، وليس الشعب أو معياراً آخر، كما أنَّ الله ـ بحسب ما يقول القديس يوحنا ـ يريد أن يتعامل الشعب المسيحي مع الحاكم كما يتعامل الخادم مع سيّده تمامًا.

وهذا ما يجعل طبيعة النظام السياسي في الفكر المسيحي طبيعة ثيوقراطية استبدادية؛ فهو سلطةٌ مطلقة للحاكم، وخضوعٌ مطلق للمحكوم، والمبرّر في ذلك كله مبرر ديني. بخلاف الوضع في الإسلام، حيث منع المسلمون هذا النظام منذ اللحظة الأولى، فقد عاملوا أولَّ حاكم في الإسلام كما يعاملون أي فرد آخر في المجتمع، وكانوا يخالفونه في آرائه ويصوّبونه، فإذا كان جيمس الأول يقول إن الملك لا يُحاسبه إلا الله، فقد قال الصدّيق رضي الله عنه: "إن أحسنتُ فأعينوني وإن أسأتُ فقوّموني".[٤٧] وكذلك الحال مع الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي صوّبته امرأة وهو على المنبر فأذعن لرأيها.[٤٨]

---

٤٥ القديس يوحنا ذهبي الفم، تفسير رسالة بولس الرسول، ترجمة: سعيد حكيم يعقوب (القاهرة، مؤسسة القديس أنطونيوس، ط١، ٢٠١٣) ص٥٢٣

٤٦ ويقول كذلك: "قدّم الهيبة والوقار للحاكم عندما تمثل أمامه، ولا تتصوّر أن ذلك يتعارض مع أصلك النبيل؛ لأنه هكذا يريد الله" المرجع السابق، ص٥٢٩.

٤٧ رُويت هذه العبارة بألفاظ مختلفة، وممن ذكرها بهذا اللفظ الطبري وابن الأثير وغيرهما، يُراجع: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤٠٧) ج٢، ص٢٣٨. وقد رواها عبد الرزاق في مصنّفه بالصيغة التالية "فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني". يُراجع: الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق، مصنّف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣) ج١١، ص٣٣٦. حديث رقم ٢٠٧٠٢.

٤٨ الصنعاني، مصنف عبد الرزق، مرجع سابق، ج٦، ص١٨٠. حديث رقم ١٠٤٢٠

لكن بعد ذلك تغيّر الاتجاه السياسي في كثير من فترات التاريخ الإسلامي.

وخضوع الحاكم في الإسلام للمحاسبة والمساءلة لم يكن تصرّفاً عفوياً من قبل أبي بكر الصديق أو عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وإنما هو امتثالٌ لأوامر القرآن الكريم والسنة النبوية الصريحة في إيجاب العدل وتحريم الظلم. فإذا كان النصُّ الإنجيلي يقول: "لتخضع كل نفس للسلاطين" فقد قال القرآن الكريم: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسَّكم النار﴾. والركون المقصود في الآية ليس إعانة الظالم، وإنما مجرّد الميلِ القلبي كما نصَّ على ذلك أبو الحسين البغوي.[49] وقال كذلك: ﴿وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ۝ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ﴾. (الشعراء:١٥٦) والآية عامّة من جهتين:

الأول: من جهة الآمر، فقد استُعمل الاسم الموصول، والاسم الموصول إن كان للجنس وليس للعهد الذهني فهو يفيد العموم، أي أن كل الآمرين يدخلون في النهي.[50]

الثاني: من جهة المأمور به، واستفدنا العموم من كلمة "أمر" الواردة في الآية؛ حيث إنَّها نكرةٌ في سياق النهي، والنكرة في سياق النهي تفيد العموم كما قد تقرّر عند جمهور علماء الأصول،[51] فالمراد كل أوامر المفسدين لا تجوز طاعتها.

وقال النبي ﷺ: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).٥٢ ويقول ﷺ: (إنَّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله تعالى

---

٤٩ راجع تفسير أبي الحسين البغوي لهذه الآية.

٥٠ حول إفادة الأسماء الموصولة العمومَ يُراجع: الرزكشي، البحر المحيط، فصل تقسيم صيغ العموم.

٥١ راجع على سبيل المثال لا الحصر: السبكي، علي عبدالكافي، الإبهاج شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤، ط١) ج٢، ص١١٦.

٥٢ أخرجه الترمذي، يُراجع: محمد بن عيسى، الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر (بيروت، دار إحياء التراث العربي) ج٤، ص٢٠٩.

بعذاب منه).[٥٣] ويقول ﷺ: (سيّد الشهداء حمزة، ورجلٌ قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله).[٥٤]

إذن لم يقبل الإسلام من حيث هو نص، ولا من حيث هو ممارسة في عهد الخلافة الراشدة وجود أي دعوى لعصمة السلوك السياسي، بخلاف المسيحية التي وفّرت للحاكم غطاءً دينياً يكفل عصمة سلوكه السياسي.

ومنشأ الخلاف بين الدينين المسيحي والإسلامي في هذه المسألة يعود إلى قضيّة مصدر شرعيّة السلطة، فبينما تنصُّ نصوص التوراة والإنجيل ـ كما سبق أن رأينا ـ على أنَّ الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة، فإنَّ الإسلام يؤكد على بشريّة مصدر الشرعية السياسية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ويترتب على ذلك أنَّ الحاكم المعيّن من الله يُحاسبه الله؛ لأنه هو الذي اختاره، وهذه هي الرؤية المسيحية. والحاكم المعيّن من البشر يُحاسبه البشر؛ لأنهم هم الذين اختاروه، وهذه هي الرؤية الإسلامية.

فلأنَّ الدين المسيحي يتبنّى نظريّة ثيوقراطية فإنَّ محاسبة الحاكم ممنوعة، وهذا ما يفتح باب الاستبداد على مصراعيه، ولأنَّ الدين الإسلامي لا يتبنّى نظريّة ثيوقراطية بل نظاماً سياسياً يرتكز على "الشورى" فإنَّ المحاسبة والمساءلة وعدم الركون إلى الظالمين واجبٌ شرعي تأثم الأمة الإسلامية بتركه، وهذا ما يُغلق باب الاستبداد من أصله.

والذي دعاني للإسهاب نسبيًّا في توضيح موقف الدينين ـ الإسلامي والمسيحي ـ من الثيوقراطية هو ما قاله الفرنسي مونتسكيو، الذي زعم أنَّ "الحكومة المعتدلة أكثر ملاءمة للمسيحية بينما الحكومة الاستبدادية أكثر ملاءمة

---

٥٣ أخرجه أحمد وأبوداود وابن حبان في صحيحه. يُراجع: سليمان بن الأشعث، ابن داود، سنن أبي داود (بيروت، دار الكتب العلمية) ج٤، ٢١٤. وقال الألباني: صحيح.

٥٤ أخرجه الحاكم والطبراني وقال عنه الحاكم صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وصححه السيوطي والألباني. يُراجع: الحاكم، المستدرك على الصحيحين (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠) ج٣، ص٢١٥.

للإسلام".[٥٥] فهو قولٌ يدلُّ على عدم درايته بنصوص الإسلام، ويدلُّ كذلك على جهله أو تحريفه لواقع النص المسيحي.

فقد رأينا أنَّ النصوص الصريحة من العهد القديم والعهد الجديد تنظّر للعبوديّة وتأليه السلطان دون أن يكون للإنسان أي حق في المشاركة السياسية فضلاً عن أن يتبنَّى خياراً معارضاً، بينما نجد في القرآن الكريم نصوصاً صريحة توجب على الحاكم الشورى وتمنعه من التفرّد بالرأي، وتنهى المؤمنين عن التخاذل في دفعِ الظلمِ ورفعه، فأيُّ الفريقين أحقُّ بأن يُنسب له الرضا بالاستبداد؟

والغريب أنه يقول: "الدين النصراني بعيدٌ من الاستبداد المحض"، ويبرِّرُ ذلك بقوله: "وذلك أنَّ الإنجيل يبلغ من الإيصاء بالحلم ما يعارض معه الغضب الاستبدادي الذي ينتقم الأميرُ به لنفسه".[٥٦]

يقول مونتسكيو ذلك مع أنَّ الرسول بولص في الإنجيل يشرعن الاستبداد ويضفي عليه غطاءً دينياً، حيث يقول: "إنه ــ أي السلطان ــ لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله، منتقمٌ للغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أن يخضع له، ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير".

فالإنجيل ينصُّ على أن الحاكم "ينتقم" بينما ينص مونتسكيو على أن الدين النصراني بعيدٌ عن الانتقام.

وبناءً على ما مضى، فإنَّ الفرنسي النصراني جان جاك روسو يكون أكثر دراية بالنص الإنجيلي حين قال: "المسيحية لا تعظ إلا بعظة العبودية والتبعيَّة، ولها

---

٥٥ مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٤) الجزء الرابع والعشرون، الفصل الثالث. ص١٧٨. مع التنبيه أن النسخة الفرنسية من الكتاب تشير إلى "الديانة المحمدية" وليس الإسلام.

٥٦ مونتسكيو، روح الشرائع، الفصل الثالث من الجزء الرابع والعشرين. ص١٧٨.

روحٌ ملائمة للطغيان غاية الملائمة".[٥٧]

فجاك روسو يرى أن المسيحية تلائم الطغيان، وليس فقط لا تعارضه، بينما يرى مونتسكيو أن المسيحية ضد الاستبداد، ونصوص الإنجيل تؤيد جان جاك روسو كما رأينا ذلك سابقاً.

نعود للحديث عن النظام الثيوقراطي، ونقول إنَّ ممن كان يحكم وفقاً للحق الإلهي الملك جيمس الأول، الذي كان ملكاً على إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر (١٦٠٣-١٦٢٥)، حيث كان كثيراً ما يتحدث عن حقوق الملك الإلهية في الحكم، ومن أقواله: "إنَّ الملك لا يستمد قوته من الشعب بل من الله الذي اختاره أباً لشعبه، وأنه وحده الذي منحه السلطة لتوطيد النظام وإقامة العدل في البلاد، فهو مسؤول أمام الله وحده وليس لأحد من الشعب أن يحاسبه على أعماله".[٥٨]

ونلاحظ هنا أن جيمس الأول يقرِّر مبدأين:

الأول: أن الله هو الذي اختاره ومنحه سلطة الحكم وليس الشعب.

الثاني: أنه إن وقع في خطأ فالله هو الذي يحاسبه وليس الشعب.

قد ذكرنا سابقاً أن المسلمين حاربوا النظام الثيوقراطي في أول عمليّة سياسية محضة جرت في تاريخ المسلمين،[٥٩] أما فيما يتعلّق بالعالم الغربي فلم يحاربوا هذا النظام إلا في القرن الخامس عشر على يد القسيس المصلح مارتن لوثر. وقد كتب أحد كبار التنويريين الأوروبيين وهو الفيلسوف الإنجليزي جون لوك كتابه "في الحكم المدني" لمحاربة النظام الثيوقراطي الذي يعطي الحاكم

---

٥٧ جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص٢٤٧.

٥٨ نوار، عبد العزيز، التاريخ الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص١٩٨

٥٩ وإن كان قد تراجع بعض المسلمين لاحقاً عن مسألة محاسبة الحاكم، لكن ليس من خلال النظرية الثيوقراطية، وإنما من خلال النظرية الجبرية، لكن هذه النظرية لا قيمة لها عند جمهور علماء المسلمين.

الحق الإلهي، وطالب بأن يكون هناك نظام بشري لا يحكم بموجب حق إلهي وإنما بالإرادة السياسية للمحكومين. ولم ينته النظام الثيوقراطي ــ الذي يعتمد على نظريّة الحق الإلهي ــ في إنجلترا إلا في سنة ١٦٨٩م حين أصدر البرلمان الإنجليزي ما يُسمّى بـ "قانون الحقوق" الذي أعلن فيه أنّ حق الملك في العرش مستمدٌّ من إرادة الشعب فقط، وليس له حقٌّ إلهي في ذلك، فكان في هذا القانون "القضاء النهائي على فكرة الحق المقدّس للملك".[٦٠]

النوع الثالث من أنواع الثيوقراطية: أن تكون ممارسة السلطة حكراً على رجال الدين، وهذا هو المعنى المقصود في عصرنا حين نصف دولة بأنها "ثيوقراطية". أي أنه ليس المقصود من كلمة "ثيوقراطية" أن يدعي الحاكم أنه الله، أو أنه يمثّل الله، فهذا أصبح جزءاً من التاريخ لا وجود له في عصرنا الحالي،[٦١] وإنما المراد من الثيوقراطية هو سيطرة النخبة الدينية على

الحكم، كما هو الوضع حالياً في الجمهورية الإيرانية. فصحيح أنه يتم تداول السلطة سلمياً بين أفراد الشعب الإيراني، لكن هذه السلطة التي يتم التداول عليها سلطة ثانويَّة في الدولة، أما السلطة الأوليَّة والعُليا فهي سلطة المرشد الذي يجب أن يكون فقيهاً، فقد ذكرت المادة التاسعة بعد المائة من الدستور الإيراني شروط المرشد الأعلى، وكان أوّل تلك الشروط هو "الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه".

أي أنه لا يكفي أن يكون متديّناً، بل يجب أن يكون عالماً بالفقه بمختلف أبوابه. وهذا نوعٌ من الثيوقراطيّة؛ لأنّه تشريعٌ يقتضي احتكار النخبة الدينية للسلطة.

---

٦٠ عبد الرحيم، التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص١١١.

٦١ وإن كان جون فيلبي يقول عن الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود: "كان الرجل مؤمناً الإيمان الكامل بحق الملوك الإلهي وبالواجب الملقى عليهم في أن يحكموا رعاياهم" لكنه قال بعد ذلك: "غير أنه كان بطبعه ديمقراطياً". فيلبي، جون، تاريخ نجد، تعريب عمر الديسراوي (القاهرة، مكتبة دبولي، ط١، ٢٠٠٩) ص٣١٥.

المبحث الرابع: الأتيوقراطية Autocracy

الأتيوقراطية هو "النظام السياسي الذي تتركز السلطة فيه بيد شخص أو هيئة واحدة".[٦٢] فالنظام الأتيوقراطي يختزل جميع السلطات التنفيذية والتشريعية في يد واحدة، سواء أكان ملكاً كشاه إيران وملك السعودية أو رئيساً جمهورياً كجمال عبد الناصر وصدام حسين. وفي النظام الأتيوقراطي يُمنع الشعبُ أو حتى النخب من المشاركة في صناعة القرار، حيث تكون السلطة حكراً على فرد بعينه. وهذا النوع من الأنظمة السياسية هو الأكثر انتشاراً في القرون السالفة، سواء أكان في الأرضية الغربية أم في الأرضية الإسلاميّة، أما فيما يتعلّق بالغرب فيكفي أن نعرف أن الدولة البيزنطية التي بدأت في مايو ٢٣٣م واستمرت نحو ألف ومئتي سنة "كان الحكم فيها أتوقراطياً مطلقاً".[٦٣] أي أن المشاركة الشعبية كانت غائبة طوال تلك الفترة وكذلك فترة الملكيات الشمولية في القرنين السادس والسابع عشر. هذا في الجهة الغربية، أما في جهة المشرق فالدول الإسلامية الكبرى الثلاث ــ لأموية[٦٤] والعباسية[٦٥] والعثمانية ــ لم تشهد مشاركة شعبية على وجه الإجمال، وإنما كان الحكم في غالبها فردياً.

أمَّا في العصر الحديث فقد كانت جميع الدول العربية ــ باستثناء لبنان ــ دولاً أتيوقراطية، أي أنَّ السلطات مختزلة بيد رئيس الدولة، لكن بعد الثورات العربيَّة تخلّصت بعض تلك الدول الثوريَّة من النظام الأتيوقراطي وتحوّلت إلى النظام الديمقراطي، أو على الأقل هي في طريقها إلى ذلك.

إذن النظام الأتيوقراطي هو نظامٍ يجعل السلطات النهائية مختزلة بيد رأس الدولة، بصرف النظر إن كان يوظف هذه السلطات توظيفاً جيداً أو سيئاً.

---

٦٢ زيتون، المعجم السياسي، مرجع سابق، ص١٥٥.

٦٣ رنسيمان، ستيفن، الحضارة البيزنطية، ترجمة عبد العزيز توفيق، وزكي علي (مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٦١م) ص٢٤.

٦٤ استمرت نحو ثمان وثمانين سنة (٤١ – ١٣٢ هـ / ٦٦٢ – ٧٥٠ م)

٦٥ استمرت من ٧٥٠ إلى ١٥١٧



المبحث الخامس: الميرتوقراطية (حكومة المؤهلين)

مصطلح الميرتوقراطية اشتهر باستعماله الأمريكي روبرت دال، وهو يعني به حكومة المؤهلين، وهذا نظام لا يأتي بوصفه نسخة معدلة عن النظام الديمقراطي، وإنما بوصفه بديلاً عنه. وقد عرَّفه روبرت دال بقوله: "هو نظام حكم يتم بموجبه حكم دولة معيَّنة من قبل حكام مؤهلين يتكوَّنون من أقليّة".[٦٦]

إذن هو نظام مرتبط بالطبقة المؤهلة في المجتمع، وبما أنَّ كلمة "مؤهل" كلمةٌ ذات مدلول غامض، فإنَّ روبرت دال وضع ثلاثة شروط للأهلية:

الشرط الأول: الإدراك الأخلاقي أو القدرة الأخلاقية.

الشرط الثاني: تشوّف الفضيلة[٦٧] أي أن يكون الحكَّامُ نزَّاعين "إلى السعي نحو الأهداف الفاضلة".[٦٨]

الشرط الثالث: المعرفة الوسيلية،[٦٩] والمقصود بذلك أن تدرك الطبقة الحاكمة "أفضلَ السبل وأكثرها ملاءمة وفاعلية لتحقيق الأهداف المنشودة".[٧٠]

وهذه الشروط الثلاث ـ الأخلاق الطموح الإدارة ـ تسمّى بمجموعها "الكفاية السياسية"؛ أي إذا تحققت هذه الشروط في شخص فإنه يصبح ذا كفاية سياسيّة فيكون مؤهلاً للحكم. ويرى روبرت دال أنّ هذه الشروط غير عملية، ويصعب توافرها في شخص في عالم معقّد مثل عالمنا، حيث يقول: "لعله الأسهل للمرء أنْ يصبح عالم رياضيات متميزاً من أن يكون حاكماً

---

٦٦ دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٠٢.

٦٧ ويمكن أن نُطلق على ذلك (الطموح)

٦٨ المرجع السابق، ص١٠٣.

٦٩ ويمكن أن نُطلق عليه (الإدارة)

٧٠ المرجع السابق، ص١٠٤.

فاضلاً، وبالتأكيد أن عدد علماء الرياضيات الجيدين أكبر بكثير من عدد الحكام الفاضلين".[71]

وقد ناقش روبرت دال هذه الشروط الثلاثة وما يَرِد عليها من اعتراضات نقاشاً مفصلاً مطولاً في كتابه الرائع "الديمقراطية ونقادها"، وسنذكر أبرز اعتراضين بإيجاز.

أولاً: فيما يتعلق بالمعرفة الأخلاقية والنزوع إلى الفضيلة، فالمشكلة هنا تكمن في مرونة المعايير الأخلاقية لكونها نسبيَّة، فلا توجد أحكام أخلاقية مطلقة يتفق عليها الجميع وتكون صحيحة موضوعياً،[72] وحتى على الصعيد النظري هناك فقط "قلة قليلة من الفلاسفة الأخلاقيين يعتقدون في يومنا هذا بأننا نتمكن من الوصول إلى أحكام أخلاقية مطلقة".[73]

ثانياً: فيما يتعلق بالمعرفة الوسيلية، فإنَّ "علم الحُكْم" هو في نهاية المطاف علمٌ يرتكز على التجارب البشرية في الطبيعة والمجتمَع والاقتصاد والقوانين وغير ذلك، وإذا صحَّ كونُه علماً تجريبياً فبالإمكان جعله "علماً نظامياً كباقي العلوم النظامية الأخرى التي تعتمد على التجربة".[74] وإذا تحوّل إلى علم نظامي مستقر فبإمكان الكثير أن يتخصصوا فيه ومن ثم لا يكون مجالاً احتكارياً للنُخب.

---

٧١ المرجع السابق، ص١١٢.

٧٢ بالإمكان الرد على هذا الاعتراض بأن نسبية الأخلاق لا تستلزم مطلق سلب الحكم الأخلاقي، وذلك لأن الأخلاق وإن كانت نسبيةً في العقل الإنساني الكلي لكنها مطلقة في العقل الإنساني الجزئي، أعني أن لكل مجتمع ثقافته الخاصة، ومن ثم يسهل معرفة معاييره الأخلاقية الخاصة به، وليس مطلوباً من الحاكم الفاضل أن يكون متصفاً بالأخلاق التي يراها جميع الناس حسنة، وإنما يلزمه أن يتصف بالأخلاق التي يراها مجتمعه حسنة وإن لم ترَ ذلك المجتمعات الأخرى.

٧٣ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١١٨.

٧٤ المرجع السابق، ص١٢٠



المبحث السادس: الفلاسفقراطية

حين تعرَّض أفلاطون – في سياق بنائه الفكري والحسي للمدينة الفاضلة – لقضية الطبقة الحاكمة، اختار أن تكون هذه الطبقة مجموعةً مصطفاةً من أفراد الشعب، ويُعتنى بها منذ الصغر اعتناءً تفصيلياً يراعي ما دقَّ وجلَّ في مراحل حياة هؤلاء المنتجبين الذين سيشكّلون طبقة أرستقراطيَّة حاكمة؛ لأن "الدولة الأرستقراطية أفضل الدول وأسعدها، والأرستقراطي أفضل الحكام وأسعدهم".[٧٥]

فكرة أفلاطون تكمن في أنه كما أن الطب يحتاج إلى طبيب متفرغ لهذه المهنة، والموسيقى تحتاج إلى موسيقيٍّ متفرغ لها، فكذلك الحُكم يحتاج إلى رجال يتفرغون له تفرغاً تاماً لا يعملون سوى هذا العمل. فالحكم مهنةٌ، والمهنة

تحتاج إلى تفرّغ وعناية حتى ينجح فيها ممتهنها، ومن هنا فإن أفلاطون يرى أن الحاكم لا يجوز له أن يزاول مهنةً غير مهنة الحكم حتى يكون بارعاً في الحكم، وفي ذلك يقول: "يجب إعفاء حكامنا من كل مهنة أخرى غير الحكم ليمكنهم أن يبلغوا أعلى مراتب الحذق في إحراز حرية الدولة".[٧٦]

ويرى أفلاطون أنه بعد أن يقع اختيارنا على الأفراد الذين نرجو في المستقبل أن يكونوا حكاماً، فإنه لابد أن نوليهم اعتناءً شاملاً، وقد ذكر تفاصيل طويلة وصارمة حول المراحل التأهيلية لهؤلاء الحكام، بدءاً من الحليب الذي يشربونه في الصغر وطعامهم، بحيث يجب "أن يكون طعام الحكام بسيطاً ومعتدلاً وصحياً" وأن لا "يجلب النعاس ويهدد الصحة"، ويجب كذلك "أن يتجنبوا المسكر لأن الحاكم هو آخر شخص في الدنيا يباح له أن يشرب فيفقد صوابه". ومروراً بالموسيقى والأغاني بحيث إنه "يجب أن يُسنَّ لهم

٧٥ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص٢٥٨.

٧٦ المرجع السابق، ٨٦.

نظام شديد التدقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية، فلا يُسلَّم لآلات موسيقية تنشئ فيهم الرخاوة وتثبّط العزائم" وبناءً على ما مضى فإنَّه يجب أن "يُحظر عليهم كل الآلات الموسيقية إلا العود والقيثارة والزمر، ويُحظر عليهم أيضاً كل الألحان المركَّبة". ثم ذكر الغرض من هذا التشديد التربوي في الشأن الموسيقي حيث قال: "وغرضُ كل هذه القوانين أن يتربّى ويرتقي في عقول التلاميذ الشعور بالجمال والاتساق والاتزان، وهي صفات تؤثر في سجيتهم وفي علاقاتهم المتبادلة".[٧٧] كما أنه يرى هؤلاء المجهزين للحكم يجب

أن يكونوا "أبعد الناس في الدنيا عن جريمة الزنى، وعقوق الوالدين، وإهمال العبادة الإلهية".[٧٨]

وأما ما يتعلق بالمرحلة العمرية فهو يرفض تولية الشباب، ويقول بكل صراحة: "ليس من شك في أنَّ الشيوخ يجب أن يكونوا حكاماً والشباب رعايا".[٧٩]

وبعد أن ننتهي من مراقبة هؤلاء الأشخاص المجهزين للحكم "في كل أطوار الحياة" لكي نتأكد من أنهم ملتزمون بهذا البرنامج التربوي نبدأ امتحانهم "بالمروّعات ثم المسرَّات كامتحان الذهب بالنار لنرى أصلبهم عوداً فلا يخدعهم التدجيل" ثم بعد ذلك "من جاز الامتحان المرة بعد المرة، حدثاً وشاباً وكهلاً وخرج من طور التجربة سليماً فهو الذي نختاره حاكماً ومديراً".[٨٠]

وبعد أن ينتهي أفلاطون من عملية تهذيب الحكام وتدريبهم وبنائهم بناءً تربوياً فكرياً يتجه إلى النتيجة المترتبة على كل هذا البناء التربوي وهي أنَّ هؤلاء الحكام حكامٌ عدول يجب أن يُطاعوا، وحتى يقتنع الشعب بأن هؤلاء

---

٧٧ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ٧٤.

٧٨ المرجع السابق، ص١٤٠

٧٩ المرجع السابق، ص١٠٥.

٨٠ المرجع السابق، ص١٠٧.

الحكام عدولٌ بالضرورة الذاتية، فإنَّ أفلاطون لا يجد حرجاً من أن تُخلق كذبة على الشعب من خلال القول إن هؤلاء الحكام نسجتهم الآلهة من الذهب، ومزجت مساعديهم بالفضة، وأما بقية الشعب من العمَّال فهؤلاء نسجتهم الآلهة بالنحاس.[81] وبعد أن ينتهي أفلاطون من ذكر هذا التقسيم الطبقي الثلاثي يرى أنه يجب إقناع الشعب بـ "رعاية هذا القانون وتخليده، والا حلَّ بالدولة الدمار".[82] أي أنه يجب على الشعب طاعة هؤلاء الحكام وإلا فإن القانون الطبيعي للعصيان يقتضي انهيار الدولة. ولا يخفى أن أفلاطون اشترط هذه الطاعة بعد أن فرض برنامجاً تربوياً قاسياً على الحكام، والحاكم في العقليَّة الأفلاطونية لا يعمل إلا وفقاً لمصلحة شعبه، وهذا هو منشأ وجوب طاعته.

وقد ذكر أفلاطون أنَّ الغاية من ذلك كله ليس إسعادَ الحكام، فهذا ليس بحسبانه، وإنما غايته حصول السعادة الكلية، حيث يقول: "فنحن جادون في الوقت الحاضر في إنشاء دولة سعيدة لا في أن نخص أفراداً منها بالسعادة، بل أن نسعد جميع أفرادها على السواء".[83] بل وأكثر من ذلك فإنَّ أفلاطون يرى أن حظوظ الحكام المادية ينبغي أن تكون أقل من حظوظ عموم المواطنين، فلا يمكن للحكَّام "السفر على نفقتهم إذا أرادوا، ولا تقديم الهدايا للحظايا وإنفاق الأموال على الرغائب الأخرى كما يفعل ذلك المحسوبون السعداء".[84] كما أن الحكام في شريعة أفلاطون لا يجوز أن تكون لهم "ملكية خاصة إلا

---

٨١ يقول أفلاطون: " ولكي نقنع الأمة بعدالة هذه الأنظمة وحكمتها ينبغي لنا أن نقصَّ عليهم القصة التالية: وهي أنهم كلهم قد نُسجوا أولاً في أحشاء الأرض (أمهم الكبرى). وقد شرّت الآلهة أن تمزج بجبلَّة بعضهم ذهباً، وفي جبلّة بعضهم الآخر فضة، وفي غيرهم نحاساً وحديداً. فالفئة الأولى هم الحكَّام، والثانية المساعدون، والثالثة الفلاحون والصنَّاع". ص٧٥.

٨٢ المرجع السابق، ص٧٥.

٨٣ المرجع السابق، ص١١٣.

٨٤ المرجع السابق، ص١١٢.

أجسادهم".[85] والحكام مجرَّد أُجراء عند شعوبهم، فهم "يتناولون من الأهالي رواتب سنوية مقابل حكمهم".[86] كما لا يجيز أفلاطون الوراثة المطلقة في الحكم، فإنَّ ابن الحاكم إن كان مؤهلاً فنعمًّا هي، وإلا فإنه يجب إقصاؤه.[87]

لا حكمَ إلا للفلاسفة

يصل أفلاطون أخيراً إلى الشرط الذي يراه جوهرياً في شخص الحاكم،

ولا يمكن التنازل عن هذا الشرط بحالٍ من الأحوال، ألا وهو شرط أن يكون الحاكمُ فيلسوفاً، فلا بدَّ من "تسليم مقاليد السياسة إلى الفلاسفة".[88] بل ويبالغ أفلاطون قائلاً: "لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاءِ النوع الإنساني ما لم يملك الفلاسفة".[89] ولا يهتم أفلاطون كثيراً في مسألَة أسبقيَّة الفلسفة على الحكم أو العكس، فليس إشكالاً أن يكون المرء فيلسوفاً بعد وصوله إلى

الحكم أو يصلَ إلى الحكم وهو فيلسوف، المهم أن "تتحد القوتان السياسية والفلسفيَّة في شخصٍ واحد".[90]

وفي سياق شرطيَّة الفلسفة ينبّه أفلاطون إلى أن هناك فرقاً جوهرياً بين الفيلسوف الحقيقي والفيلسوف الدجال المزيّف، ومعيارُ التفريق بينهما يبدو واضحاً عند أفلاطون، حيث يقول: "وتستقرُّ نقطة الفرق بينهما في أنَّ الدجال يكتفي بدراسة الموضوعات الجميلة، أما الفيلسوف الحقيقي فلا يقف عند هذا الحد بل يتجاوزه إلى إدراك الجمال المطلق". ويعني بالجمال المطلق

---

٨٥ المرجع السابق، ص١٦١.

٨٦ أفلاطون، الجمهوريّة، مرجع سابق، ص٢٢٩.

٨٧ يقول أفلاطون: "يجب إقصاء من سفل من مواليد الحكام" أفلاطون، ص١١٦.

٨٨ المرجع السابق، ص١٤٤.

٨٩ المرجع السابق، ١٦٩.

٩٠ المرجع السابق، ص١٦٩.

"الحكمة في كل فروعها".[91] ويسمّي أفلاطون ما يحصل للفيلسوف الدجّال "تصوّر"[92] وأما ما يحصل للفيلسوف الحقيقي فهو "علم". والعلة في جعل معيار الفيلسوف الحقيقي الغرامَ بكل فروع الحكمة هي أن هذه هي علامة المحب الحقيقي، فالمحب الحقيقي "لا يحصر محبته في قسم مما أحب دون غيره، بل يحبه كله بجميع أجزائه".[93]

لكن هل يعني أفلاطون بالفلسفة هنا علم الفلسفة المعروف أم جميع أنواع المعرفة؟ الذي يدلُّ عليه منطوق عبارات أفلاطون ومفهومها أنه يعني بالفلسفة علمَ الفلسفة وحده، ولا يعني طلب المعرفة بصورة عامة؛ لأنه صرَّح بأنَّ الفلسفة هي العلم الذي موضوعه "إدراك كنه الجمال واعتناقه".[94]

خلاصة مذهب أفلاطون

خلاصة ما مضى أنَّ أفلاطون لا يؤيد الديمقراطية ولا الأوليغاركية ولا الاستبداد، وإنما يؤيد أن تكون السلطة بيد فلاسفة كلِّ مجتمع؛[95] لأنَّ الفلاسفة وحدَهم المؤهَّلون لإدراك كنه الجمال، وبما أنَّهم الوحيدون القادرون على إدراك الجمال فإنَّهم بلا شك الوحيدون القادرون على قيادة المجتمع إلى

---

٩١ المرجع السابق، ص١٤٥.

٩٢ لا يقصد أفلاطون بالتصور هنا التصور المنطقي الذي هو حصول صورة الشيء في الذهن دون حكم، وإنما يعني الإدراك الجزئي في مقابل الإدراك الكلي.

٩٣ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص١٧٠.

٩٤ المرجع السابق، ص١٧٢

٩٥ ومن هنا اخترتُ أن أسمّي مذهب أفلاطون "الفلاسفقراطية"، وهذه التسمية أعتقد أنَّها أدق من تسمية الدكتور عبد العزيز صقر "الفكروقراطية"؛ لأنَّ الفكر أعم مطلقاً من الفلسفة، وقد علمنا مما مضى أن أفلاطون يريد الفلسفة بخصوصها وليس مطلق المعرفة، فإذا نسبنا الحكم إلى المفكرين فهذا قد يعني أن أفلاطون يقبل بحكم علماء الاجتماع أو الأديان أو الاقتصاد أو غيرها من العلوم، وأفلاطون لا يقبل سوى الفلسفة من حيث هو موضوع لقيمة الجمال المطلق. فالأدق إذن أن يُعزى الحكم إلى الفلاسفة وليس إلى مطلق المفكرين. لمراجعة كلام الصقر يُراجع: صقر، عبد العزيز، نقد الفكرة الديمقراطية، ص٢١.

الجمال. وهذه الطبقة الحاكمة عند أفلاطون تمتاز بالفلسفة وحدها، وليس لها أي مؤهلات مالية، بل يجب أن تكون الطبقة الحاكمة مجرَّدة عن أي ملكيَّة، وبهذه الطريقة يكون أفلاطون قضى على أي وجود للطبقة البرجوازية في المجتمع.

وأخيراً أود التنبيه على أنه برغم اشتهار أن مدينة أفلاطون مدينة خيالية فإن أفلاطون نفسه لم يكن يراها كذلك، فقد قال بوضوح "ليس تشريعنا هذا خيالياً غير عملي".[٩٦]

ميخائيل: سيادة العلم على الحياة تؤدي إلى وحشيّة الجنس البشري[٩٧]

على النقيض تماماً من الفلسفة الأفلاطونية الداعية إلى سيادة العلم الفلسفي نجد ها هنا الروسي ميخائيل بوكانين يعادي سيادة العلم والعلماء معاداةً لا هوادة فيها. فهو يرى أنه يجب إجلال العلماء واحترامهم لكن ليس لدرجة أن نمنحهم مميزات عن بقية أفراد الشعب، فلا بأس "أن نحترم العلماء لعطاءاتهم وإنجازاتهم، ولكن لمنع فساد مستواهم الفكري و الأخلاقي يجب ألا يمنحوا حقوقاً وامتيازات خاصة تختلف عن تلك التي يمتلكها أي شخص".

فالمنطق الاجتماعي عند ميخائيل يقضي بأننا إذا أعطينا السلطة إلى العلماء فإنهم لا محالة "سيصبحون الظالمين و المستغلين في المجتمع".

ويشرح ميخائيل فكرته الرافضة لحكم العلماء من خلال تمثيله بروسيا، حيث يذكر أن الشعب الروسي ـ آنذاك ـ كان تعداده ثمانية ملايين، وإذا انظرنا إلى عدد العلماء فيه فإننا نجدهم لا يتجاوزون مئات قليلة، فإذا "كان العلم هو من يجب أن يملي القوانين فأغلبية الملايين ستحكم من قِبَل مئة أو مئتين من المختصين".

---

٩٦ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص١٥٢.

٩٧ لقد أردتُ بذكر مذهب ميخائيل بعد ذكري لمذهب أفلاطون أن تكتمل الصورة المتعلقة بحكم العلماء من خلال ذكر طرفي النقيض.



وعلاوةً على قلة عدد العلماء الذين لا يتجاوزون بضع مئات، فمن المعلوم أن ليس كل هؤلاء العلماء مختصين بعلوم ومجالات لها ارتباط في شأن إدارة الحكم، فكثير منهم أطباء ومهندسون ومزارعون وغير

ذلك من التخصصات التي لا تنفع صنّاع القرار السياسي، والمجال العلمي الوحيد المتعلّق بإدارة الدولة هو علم الاجتماع. وإذا ثبت أن علم الاجتماع وحده النافع، فكم سيكون عدد علماء الاجتماع إذا كان عدد العلماء من كل التخصصات لا يتجاوز مئات قليلة؟ هذا يعني أن الدولة ستُحكم من قبل أفراد قليلين جداً لا يتجاوزون "العشرين أو الثلاثين"، فإذن سوف يحكم عشرون شخصاً فقط شعباً تعداده ثمانية ملايين شخص، فهل "يستطيع أحد أن يتصور استبداداً أفظع من هذا؟".[٩٨]

وأخيراً يصل ميخائيل إلى نتيجة بحثه النهائية بقوله: "إن كان العلم وحده هو الذي يدير المجتمع، فإنَّ الحياة ستطفأ و البشرية ستتحول لقطيع عبودي صامت. سيادة العلم على الحياة لا يمكن أن يكون له نتيجة إلا وحشية الجنس البشري".

إذن دعا أفلاطون لحكم العلماء كي نصل إلى السعادة الأبدية، ودعا ميخائيل إلى تنحية العلماء جانباً حتى لا يصبح الجنس البشري وحشياً.

---

٩٨ ميخائيل، نقد النظرية الماركسية، مرجع سابق.

خلاصة الفصل

أولاً: الأوليغاركية هي النظام الذي تحكم فيها القلّة الغنية لصالح ذاتها وليس لصالح الشعب، هذا عند أرسطو، أما في الفكر السياسي الحديث فهي تعني حكم القلّة بصورة عامة.

ثانياً: في العهد الأثيني كانت الأرستقراطيّة تعني حكم النخبة الفاضلة لصالح الشعب، أما في القرون الوسطى وما بعدها فإنّ الأرستقراطية تعني طبقة النبلاء الذين يتمتعون بمزايا كبيرة لا تتوافر لعموم الشعب.

ثالثاً: الثيوقراطية تعني حكم الطبقة الدينيّة، وهي ثلاثة أنواع:

أ- أن يزعم الحاكمُ أنه إله، كما كان يفعل ذلك الفراعنة.

ب- أن يزعم الحاكم بأنه مخوّل مباشرةً من الله بالحكم.

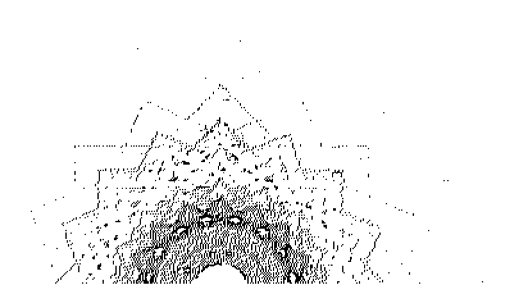
ج- أن تكون ممارسة السلطة حكراً على رجال الدين.

والنوع الثالث هو الموجود في عصرنا الحالي، أمّا النوعان السابقان فقد انقرضا.

رابعاً: الأتيوقراطية هي النظام السياسي الذي تتركز السلطة فيه بيد شخص أو هيئة واحدة.

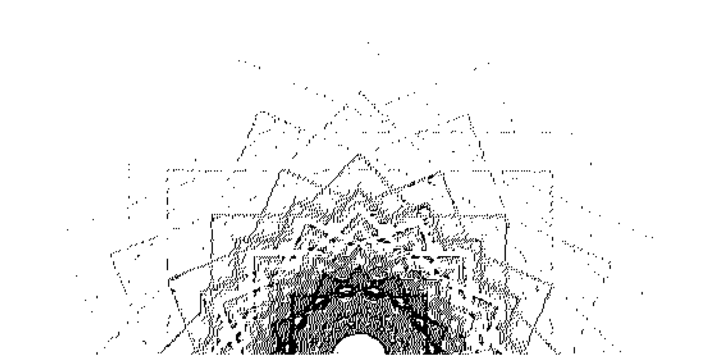
خامساً: الميرتوقراطية هو حكم الطبقة المؤهلة التي تتوافر فيها ثلاثة شروط: الإدراك الأخلاقي، تشوّف الفضيلة، المعرفة الوسيليّة.

سادساً: الفلاسفقراطية هو نظام سياسي ابتكره أفلاطون، وهو يعني أن يكون حكم الدولة مقصوراً على الفلاسفة فقط، وليس لعموم الشعب أو للنخب الأخرى.



الباب الثاني

الديمقراطية تبيين وتعزيز



الباب الثاني: الديمقراطية تبيين وتعزيز

تحت هذا الباب سوف نتناول المفهوم الديمقراطي من حيث هو، ونعمل على تفكيك المصطلح وإبراز العناصر الأصلية والأخرى الطارئة، ويتضمن هذا الباب أربعة فصول:

الفصل الأول: مفهوم الديمقراطية

الفصل الثاني: الديمقراطية بين الأصالة والوكالة

الفصل الثالث: الديمقراطية بين الكلية والأغلبية

الفصل الرابع: الديمقراطية بين الأغلبية والأكثرية

الفصل الأول: المفهوم الديمقراطي (مفهومٌ ثابت، وصورٌ متعددة)

في هذا الفصل سوف نناقش قضيتين:

القضية الأولى: مفهوم الديمقراطية من حيث هي، أي من دون اللواحق والزوائد الفكرية التي ارتبطت بالمفهوم الديمقراطي عبر التاريخ ثم أصبحت جزءاً من الماهيّة الديمقراطية في العقل الحديث.

القضية الثانية: مفهوم الشعب، فبما أن الديمقراطية هي حكم الشعب، فلا بد أن نعرف ما مفهوم الشعب نفسه.

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية

الديمقراطية: هي نظامٌ سياسي يرتكز على حاكميَّة الشعب نفسَه، وهذا ما يشير إليه مصطلح الديمقراطية نفسه، حيث إن الديمقراطية "Democracy" كلمة إغريقية عبارة عن جزأين:

الأول: "demos" وهي تعني الشعب.

الثاني: "Xratos" وهي تعني حكم.

ومجموع الكلمتين يعني: حكم الشعب. وهذا ما نصَّ عليه معجم أكسفورد السياسي، حيث عرَّف الديمقراطية بأنها "سلطة الشعب" Power of the people. هذا هو مدلول الديمقراطية ومعناها الأصلي والأساس، وهو المعنى المتفق على أن الديمقراطية تستلزمه استلزاماً بدهياً لا نظرياً، وكل زيادة على هذا التعريف ــ أعني: سلطة الشعب ــ هي زيادة من لدن السياسيين باختلاف مشاربهم الفكرية واتجاهاتهم السياسية، فالسياسيون في سياق إعادة قولبة الديمقراطية وتشكيلها بما يتلاءم مع خصائص مجتمعاتهم الثقافية أو توجهاتهم الأيدلوجية قاموا بزيادة عناصر على ماهيَّة الديمقراطية التي هي سلطة الشعب. وهذه العناصر التي زادها السياسيون نجدها اليوم أصبحت من ماهيَّة الديمقراطية، بحيث تنتفي الديمقراطية بانتفائها حتى وإن تحقق مدلول الديمقراطية الأساس، وهو سلطة الشعب.

لماذا تمت الزيادة على مفهوم الديمقراطية الأصلي؟

قد يتساءل سائل: إذا كانت حاكمية الشعب فقط هي ماهيّة الديمقراطية، فلماذا إذن زاد السياسيون على هذه الماهيّة ما ليس منها؟

الزيادة على مدلول الديمقراطية الأصلي تولَّدت ــ من وجهة نظري ــ لثلاثة أسباب:

السبب الأول: أنَّ هناك سياسيين وفلاسفة كانوا يرون أنَّ الديمقراطية هي الأداة السياسية الوحيدة التي من شأنها أن تكون بديلاً للنظام الاستبدادي، لكن وجدوا في الوقت نفسه أنَّ الديمقراطية لا تتلاءم مع خصائص مجتمعاتهم

الثقافية، فحاولوا إيلاج بعض المبادئ الفكرية في ماهيَّة الديمقراطية بهدف خلق حالة تناغم بين الديمقراطية وخصائص مجتمعاتهم. فمثلاً نجد أنَّ الاشتراكيين الديمقراطيين يجعلون الاشتراكية جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الديمقراطية، وأنَّ الديمقراطية المعمول بها في البلدان التي تتبنى النظام الرأسمالي ليست ديمقراطيات حقيقية؛ لأنها لا تستند إلى المساواة الاقتصادية. يقول جوزيف شومبيتر "الاشتراكيون ادّعوا أنَّهم الديمقراطيّون الصادقون الوحيدون، وأنَّهم الباعة الحصريّون لمادتها الأصلية".[٩٩]

السبب الثاني: أنَّ هناك من يريد أن يخلق بريقاً جذاباً للديمقراطية، فيجعل مثلاً التنمية الاقتصادية من شروط الديمقراطية، وأنَّ الدولة التي ليس فيها تنمية اقتصادية لا تعدُّ ديمقراطيَّة؛ لأنَّ غيابَ الشرطِ يستلزم غياب المشروط. ومن هذا القبيل ما انتهى إليه الخبيران الأمريكيان لورن كارنر و كينيث ولاك ــ وهما من أهم خبراء الولايات المتحدة في مجال التعاون الدولي ــ في دراستهما من أنه يجب الخروج من مفهوم الديمقراطية الضيق ــ أي المفهوم الانتخابي ــ ليشمل التنمية الاقتصادية وتحقيق السلام وغير ذلك، فلا يصلح ــ برأيهما ــ أن يكون وجود الانتخاب كافياً لتحقق الديمقراطية.[١٠٠]

ونلاحظ هنا أنَّ ما يريده الخبيران ــ سواء اتفقنا معهما أم لم نتفق ــ يعد خروجاً باعترافهما عن مفهوم الديمقراطية الأصلي، حيث كانت مطالبتهما منصبة على "توسيع" مفهوم الديمقراطية، أي بعبارة أخرى الزيادة على المفهوم الأصلي.

السبب الثالث: أنَّ هناك من يجعل ما يراه من لوازم الديمقراطية جزءاً

٩٩ شومبيتر، جوزيف، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة حيدر إسماعيل (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١١) ص٤٥٥.

100 Lorne W.Craner. Kenneth Wollack. New Direction for Democracy Promotion. National Democratic Institute. p 11

من ماهيتها؛ فمثلاً هناك من يرى: أنّ غياب مبدأ الفصل بين السلطات يعني بالضرورة وجود الاستبداد، ووجود الاستبداد يعني بالضرورة غياب الديمقراطية، وتالياً فالنتيجة أنَّ غياب مبدأ الفصل بين السلطات يعني غياب الديمقراطية. ومثلُ مبدأ الديمقراطية مبدأُ الحريَّة الفردية بمدلولها الليبرالي، حيث يرون أنه لا قيمة للديمقراطية دونها. في المقابل هناك من يعدُّ وجود المجتمع المدني "شرطاً أساسياً للديمقراطية"[١٠١]

فهنا في الحقيقة قد زِيد على ماهيَّة الديمقراطية ما ليس منها، وإن كان من وجهة نظر صاحبها يعدُّ لازماً مباشراً لها، بحيث لا يمكن تصوّر الديمقراطية دونه.

الخلاصة من ذكر هذه الأسباب أنني أريد أن أوصل رسالة إلى القارئ مفادها أنَّ التراكم المعرفي والإجرائي الزائد على المفهوم الأصلي للديمقراطية لا يعدُّ من ماهيتها ولا حتى لازماً مباشراً لها، وبناءً على ما مضى، فحينما يُطالب شخصٌ بالديمقراطية فلا يصح أن نعترض عليه ونقول: الديمقراطية تستلزم الحرية الفردية، والحرية الفردية بمدلولها الليبرالي مخالفة للإسلام، إذن الديمقراطية مخالفة للإسلام!

في الحقيقة هذا الاستدلال باطل، والخلل في المقدمة الأولى، فمَن الذي قال إن الديمقراطية تستلزم الحرية الليبرالية؟ هل أخذنا ذلك من مفهوم الديمقراطية الأصلي أم من إضافات السياسيين عليها؟ بالتأكيد أخذنا ذلك من زيادات فلاسفة السياسة ومنظّريها؛ لأنَّ مفهوم سلطة الشعب لا يستلزم لا عقلاً ولا عادةً ولا مباشرةً ولا غير مباشرة وجود الحرية بمدلولها الليبرالي.

تأسيساً على ما مضى، نخرجُ من مبحث "مفهوم الديمقراطية" أنّ الديمقراطية تعني من حيث الأصل والأساس حكمُ الشعب وسلطته، وهذا

١٠١ بيرمان،شيري، إعادة دمج المجتمع المدني والدولة، ص٧٦

مبدأ واضح وجلي، وليس ضبابياً أو مرناً بحيث يجعلنا نتردد في الحكم على

نظام ما بأنه ديمقراطي أو غير ديمقراطي. ومن هنا فإنَّ ما قاله الباحث الأمريكي إيلن جريجسبي ليس دقيقاً، حيث ذكر أنَّ الديمقراطية نسبيةٌ لدرجة أن دولةً ما قد تكون ديمقراطية عند بعض وغير ديمقراطية عند آخرين.[١٠٢] وهذا كلام غير دقيق أبداً؛ لأن معيار الديمقراطية – باعتبار مفهومها الأصلي – واضح وحدّي، فإما أن يكون للشعب الحق في اختيار من يحكمه أو لا يكون، الأول ديمقراطي والثاني ليس كذلك. وأما إن كان الشعب يختار شيئاً ولا يختار آخر فهذه ليست ديمقراطية؛ لأن سلطة الشعب لم تتحقق.

إذن للديمقراطية تعريفٌ واضح ومعروف، وهو حكم الشعب، وأما الذي غير ثابت فهو تعريف الديمقراطية من حيث هي أيدلوجية، فنستطيع أن نقول: مفهوم الديمقراطية ثابت، وصور الديمقراطية متنوعة.

وتنوّع صور الديمقراطية ليس ناشئاً عن تباين المجتمعات عبر التاريخ، وإنّما الديمقراطية الإثينية نفسها كانت متعددة الصور، يقول جان توشار متحدثاً عن الديمقراطية: " أنها تلقت معاني مختلفة حسب الحقب والأحزاب كما عكف المجادلون مبكرين على التمييز بين ديمقراطية خاصة بصولون وديمقراطية خاصة بكليستين وأخرى خاصة ببيركليس أو كليون، إنها في الواقع ديمقراطيات مختلفٌ بعضها عن بعض".[١٠٣]

بقي هنا أن نناقش أحد التعاريف التي تتناقلها الكتب السياسيّة، وهو القول إنَّ الديمقراطيَّة "نظام يتضمن توسيع قاعدة المشاركة في عملية صنع القرار

102 Grigspy. Ellen. Analyzing Politics. An Introduction to Political Science. 4th Edition. The United States of America : WADSWORTH CENGAGE LEARNING . 2009. Print. P166.

١٠٣ توشار، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ج١، ص ٢٨.

السياسي، والذي يتحقق من خلال الانتخابات التنافسية".[١٠٤]

والمأخذ على هذا التعريف أنه يفتقر للاتجاه المقاصدي الغائي، فهو قد نصَّ على "توسيع قاعدة المشاركة" لكن توسيع قاعدة المشاركة لا يعني بالضرورة تحقق سلطة الشعب التي هي معيار الديمقراطية، بمعنى آخر: لا تكاد توجد دولة في العالم ليس فيها مشاركة شعبية، فأمريكا فيها مشاركة شعبية، وإيران فيها مشاركة شعبية على الصعيد الرئاسي، والكويت فيها مشاركة سياسية على الصعيد البرلماني فقط، والمغرب فيها مشاركة شعبية على الصعيدين التنفيذي والبرلماني. كل هذه الدول فيها مشاركة شعبية بمستويات مختلفة، فما المستوى الذي يجب أن تصله "المشاركة الشعبية" حتى تكون الدولة ديمقراطية؟ المشاركة الشعبية في المغرب أوسع بكثير من المشاركة الشعبية في الكويت، فهل نقول إنَّ المغرب دولة ديمقراطية؟ لا يمكن أن ندّعي ذلك؛ لأن السلطة العليا في المغرب ترتكز في يد الملك وليس الشعب.

إذن جعل "توسيع المشاركة الشعبية" معياراً للديمقراطية أمرٌ غير دقيق؛ لأن هذا المعيار ــ كما رأينا ــ ليس منضبطاً ولا يمكن التعويل عليه.

الخلاصة من كل ما مضى أن مفهوم الديمقراطية الذاتي والمجرّد هو **النظام السياسي الذي تتحقق من خلاله سلطة الشعب**، وما زاد على ذلك يعدُّ زائداً على مفهوم الديمقراطية الأصلي وليس جزءاً منه.

وإنما قلتُ في التعريف "سلطةُ الشعب"[١٠٥] ولم أقل "إرادة الشعب" لأنني أعتقدُ أن سلطة الشعب هي صورة من صور إرادة الشعب وليست مرادفةً لها، فليست

---

١٠٤ مفتي، محمد أحمد، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية (الرياض، مكتبة الملك فهد، ط١، ٢٠٠٢) ص١٥

١٠٥ اقتصرتُ على ذكر احترازات "سلطة الشعب" لأن احترازات بقية ألفاظ التعريف واضحة، فالنظام احترازٌ عن الأفكار مثلاً، كالعلمانية والقومية، والنظام السياسي احترازٌ عن الأنظمة غير السياسية، كالأنظمة الاقتصادية من رأسمالية واشتراكية وغيرهما.

الديمقراطية هي الصورة الوحيدة التي تتحقق من خلالها الإرادة الشعبية، فقد تتحقق إرادة الشعب بغير النظام الديمقراطي، كأنْ يختار الشعبُ نظاماً أتوقراطياً، كما فعل ذلك الفرنسيّون حين صوّتوا بالأغلبيّة العظمى في عام ١٨٠٢ على أن يكون نابليون بونابرت رئيساً أبدياً لفرنسا، بل وافقوا أن يغيّر نابليون الدستور "تغييراً يُطلق يده في الحكم".[١٠٦] ففي هذه الحالة نجد أن الشعب الفرنسي تحققت إرادته، لكن سلطته لم تتحقق؛ لأنه منح سلطته لنابليون، دون أن يكون للشعب أي سلطان على نابليون. وقد يختار الشعب نظاماً ثيوقراطياً، كما فعل ذلك الشعب الإيراني في عام ١٩٧٩. وقد يختار الشعب نظاماً سياسياً وراثياً لا تداول للسلطة فيه، كما حصل ذلك في دولة قطر في عام ٢٠٠٤، حيث صوّت أكثر من ٩٥٪ من الشعب القطري بالموافقة على أول دستور قطري دائم، وهو يقرّ نظاماً وراثياً.

ففي إيران وقطر قد تحققت الإرادة الشعبية، على الأقل لحظة إقرار الدستور، لكن تحقق إرادة الشعب في بلد لا يعني أن نظامها أصبح ديمقراطياً، فالنظام في إيران ليس ديمقراطياً حتى وإن كانت فيه انتخابات؛ لأن السلطة العليا لا يمارسها إلا النخبة الدينية فقط، والنظام القطري ليس ديمقراطياً لأن السلطة ليست بيد الشعب، لكن إرادة الشعب القطري متحققة من خلال موافقتهم على الدستور.

ما مضى يبيّن لنا أنَّ تحقق إرادة الشعب لا يعني بالضرورة تحقق سلطة الشعب، فتحقق إرادة الشعب يستلزم شيئاً واحداً فقط، وهو أن النظام يحظى بالقبول الشعبي، وليس بالضرورة أن يكون ديمقراطياً، فقد يكون ديمقراطياً وقد يكون غير ذلك، كما حظي نظام نابليون الأتيوقراطي بالقبول، وأما تحقق سلطة الشعب فيستلزم فعلاً أنَّ النظام ديمقراطي.

---

١٠٦ عبد الرحيم، التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص١٦٤.

إذن حتى يكون النظامُ مقبولاً لا بد أن يعكس إرادة الشعب، وحتى يكون ديمقراطياً لابد أن يعكس سلطة الشعب.

المبحث الثاني: مفهوم الشعب

قلنا سابقًا إنَّ الديمقراطية هي سلطة الشعب، لكن ما المقصود بالشعب؟ ونعني هنا الشعب بالاعتبار السياسي؛ لأن الشعب له إطلاقان:[١٠٧]

الإطلاق القانوني: وهو يعني جميع سكان البلد الذي يحملون جنسيّته.

الإطلاق السياسي: ويقصد به الأفراد المؤهلون للمشاركة في العملية السياسية.

وبناءً على ذلك، ما مفهوم الشعب سياسياً؟ مَن المؤهلون للمشاركة في العملية السياسية؟ هل المقصود البالغون بصرف النظر عن جنسهم؟ أم المقصود البالغون من الرجال فقط؟ أم الرجال الأحرار فقط؟ أم الرجال الأحرار العقلاء فقط؟ وهل يدخل في ذلك الأجانب المقيمون أم المواطنون فقط ؟

هذا السؤال مشكل حقيقةً، ولم يكن له جوابٌ ثابتٌ منذ نشأة الديمقراطية نفسها وابتداء استعمال مصطلح حكم الشعب.[١٠٨] ففي المجتمع الأثيني كان المقصود بالشعب الرجالَ الأحرار فقط، فلم يكن يسمح للنساء ولا الأطفال ولا العبيد ولا الأجانب ولا من لا يملك عقاراً بالمشاركة في صنع القرار السياسي، بحيث "كان الذين يتم استثناؤهم يزيد كثيراً على عدد المشمولين"،[١٠٩] واستمر الحال هكذا إلى بداية عصر التنوير، ففي معظم فترات التاريخ الأوروبي كان معيار الشعب السياسي مرتبطاً بالثروة والملكية،

---

١٠٧ عبيد، محمد كامل، نظرية الدولة (دبي، أكاديمية شرطة دبي، ط١، ٢٠٠٨) ص٥٠

١٠٨ وقد ذكر أرسطو أنَّ الجدل قائمٌ حول تحديد ماهيّة المواطن، وربط ذلك بنوع النظام السياسي، راجع: أرسطو، السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢) ص٢٤٥ و ص٢٤٨.

١٠٩ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ١٦

وهذا ما يضيّق كثيراً من دائرة الشعب، فعلى سبيل المثال لم يكن يحق للفرنسي بعد الثورة الفرنسية أن يُرشّحوا إلا كانوا من دافعي الضرائب بما يقابل أجر أربعة وخمسين يوم عمل، بل كان هناك قانون فر فرنسا يُفرّق بين المواطن الإيجابي "citoyen actif" والمواطن السلبي "citoyen passif"، والمواطن الإيجابي هو من يدفع الضرائب والمواطن السلبي هو الفقير الذي لا يستطيع دفع الضريبة، وبمقتضى هذا القانون كان معظم الشعب الفرنسي يعدُّ من المواطنين السلبيين، وتالياً لا يحق له المشاركة في التصويت، ولم يُلغَ هذا القانون إلا بعد سنتين من الثورة الفرنسية، أي في عام ١٧٩١ ,[١١٠]

وإذا قفزنا لعالمنا المعاصر ــ أي بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية ــ فإننا نجد أن العقليَّة الأثينية ما زالت مستمرة كما هي، فنجد إيطاليا في منتصف القرن التاسع عشر تجعل مفهوم الشعب السياسي مرتبطًا بمن يملك أربعين ليرة ضريبةً وأن يكون متعلّمًا، وهذان الشرطان لم يكونا متوفرين إلا في نصف مليون فقط من الشعب الإيطالي الذي كان يبلغ عدده ٢٢ مليون، أي أنَّ الشعب السياسي يشكّل أقل من ثلاثة بالمئة من الشعب الإيطالي بمفهومه القانوني. وفي الفترة نفسها نجد أنَّ مفهوم الشعب السياسي عند الأسبان لم يكن يتجاوز الواحد بالمئة من مجموع الشعب بمفهومه القانوني.[١١١]

وإذا قطعنا المحيطات ذاهبين إلى القارة الأمريكية الشمالية فإننا نجد العقليَّة الأمريكية ليست بمفازة من ذلك، بل كانت العقليَّة الأمريكية أكثر تخلفاً ورجعية من العقلية الأثينية، حيث أعلن رئيس المحكمة العليا روجر بروك في عام ١٨٥٧م ــ أي بعد نحو ثمانين عاماً من استقلال أمريكا ــ أن "**السود ليسوا بشراً، بل بضاعة**".[١١٢] ثم حتى حين ألغت الحكومة الأمريكية العبودية

١١٠ عبدالرحمن عبدالغني، مدخل في الديمقراطية في أوروبا، مرجع سابق، ص١٢٦.

١١١ المرجع السابق، ص ٢٨٤، ص٢٨٦. الأولى عن إيطاليا والثانية عن أسبانيا.

١١٢ الدستور الأمريكي لكل شخص، المادة الرابعة، الفقرة الثانية، البند (ج) (عمّان، الأهلية للنشر، ط١، ٢٠٠٦م) ص٣١.

في بداية القرن التاسع عشر، بقي العبيد محرومين من حقوقهم السياسية إلى ستينيات القرن العشرين.[113] وتزيد صورة الديمقراطية الأمريكية بشاعةً إذا علمنا أن الهنود الحمر ــ وهم مواطنو أمريكا الأصليون ــ كانوا محرومين من حق التصويت والمشاركة السياسية.

وهنا نجد تناقضًا صارخًا في العقليّة الغربية، فبينما يكون شعار الثورة الفرنسية "الإخاء المساواة الحرية"، نجد أنَّ فرنسا الثورة لم تحقق المساواة بين الرجل والمرأة في الحق السياسي إلا بعد مئة وخمسين عامًا من الثورة. وبينما يقول الآباء المؤسسون في أميركا في "وثيقة إعلان الاستقلال": "إن الناس قد خُلقوا متساويين". نجدهم يقولون بكل صراحة: "كل خمسة من العبيد يعادلون ثلاثة رجال من أحرار".[114]

فكيف يُخلقون متساويين وفي الوقت نفسه خمسة من العبيد يساوون ثلاثة من الأحرار؟

أما فيما يتعلق بالمرأة، فقد كانت خارج الحسبة السياسية في العقل الغربي منذ الحقبة اليونانية، واستمرت كذلك إلى القرن العشرين،[115] حيث منحت الولايات المتحدة الأمريكية المرأة حق التصويت لانتخاب الرئيس في عام ١٩٢٠م.[116] ولم تمنح فرنسا "الديمقراطية" المرأةَ حقها في التصويت إلا بعد أكثر من مئة وخمسين عاماً على الثورة الفرنسية. ولعل آخر دولة غربية منحت المرأة حقها في التصويت كانت سويسرا، حيث جرى استفتاء عام

---

١١٣ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٦.

١١٤ جيفرسن، الديمقراطية الثورية، مرجع سابق، ص٩٣

١١٥ يقول أحد الباحثين: "كان استثناء النساء أمرًا مسلمًا به وليس موضع خلاف حتى بين أغلبية التيارات الجمهورية، واعتبرت التيارات الليبرالية في ألمانيا بشكل خاص عامةَ الشعب في مرحلة الطفولة كتبرير لعدم استحقاقها حق الانتخاب". راجع: عبدالغني، مدخل في الديمقراطية في أوروبا، ص٢١٤.

١١٦ الدستور الأمريكي، مرجع سابق، المادة الأولى، ص١١.

١٩٧١م حصلت المرأة السويسرية من خلاله على حقها في التصويت.[117] فكلّ حديث يتحدث عن الديمقراطية الغربية قبل القرن العشرين فهو يتحدث عن "**ديمقراطية الرجال**" تحديدًا، وكل تفسير للديمقراطية الغربية على أنها "حكم الشعب" فليس المقصود من الشعب إلّا الرجال، فالمرأة كانت مقصيّة تمامًا عن الحياة السياسية الغربية حتى من قبل الأحزاب الليبرالية التي كانت تخشى من دخول المرأة في الحياة السياسية وتشكّل دعمًا لخصومهم من الأحزاب المحافظة. ، ولم يشكّل استثناءً في ذلك إلا جون ستيورات ميل، الذي كان "الفيلسوف السياسي الليبرالي الوحيد الذي شرع صراحةً في تطبيق مبادئ الليبرالية على النساء"[118]

وخلاصة ما مضى أنه ينبغي على القارئ أن يدرك جيداً حقيقةً مهمة، وهي أنَّ الغربيين منذ أن نشأت الديمقراطية إلى القرن الماضي حينما يطالبون بسلطة الشعب فإنهم لا يقصدون سلطة كل الشعب بل ولا أكثره بل ولا نصفه، وإنما الجزء الأقل منه؛ لأنهم كانوا يخرجون النساء والعبيد والأطفال من مفهوم الشعب السياسي، وهذه الكتلة بلا شك تشكّل كتلة غالبة في كل المجتمعات كما قرر ذلك كثير من الكتّاب.[119]

ولذلك يمكن أن نسمّي الديمقراطية الغربية منذ العهد الأثيني إلى القرن العشرين بـ "**ديمقراطية الرجال الأحرار الأغنياء**" فهي بلا نساء ولا عبيد ولا فقراء، وهذا يبيّن لنا أن شعار "سلطة الشعب" كان أقرب إلى الخداع منه إلى الحقيقة عبر التاريخ الغربي كلّه؛ لأنَّ مفهوم الشعب لم يكن يعني سوى جزءٍ قليل من الشعب.

117 Grigspy. Ellen. Analyzing Politics. An Introduction to Political Science. P172.

١١٨ موللر أوكين، سوزان، المرأة في الفكر السياسي الغربي، ترجمة إمام عبدالفتاح (بيروت، دار التنوير، ط١، ٢٠٠٩) ص٢٤١.

١١٩ من المفيد الرجوع إلى الفصول الثلاثة الأولى من الباب الثالث من كتاب "السياسة" لأرسطو، فقد ناقش ماهية المواطن نقاشاً مستفيضاً.

خلاصة الفصل

أولاً: مفهوم الديمقراطية الأصلي هو "حكم الشعب"، أي: النظام الذي تتحقق من خلاله سلطة الشعب، لكن تمت الزيادة على هذا المفهوم عبر التاريخ من خلال الفلاسفة السياسيين وغيرهم.

ثانياً: تمت الزيادة على مفهوم الديمقراطية الأصلي لأسباب كثيرة، منها: أنهم كانوا يحرصون على إضافة عناصر من شأنها أن تجعل الديمقراطية متلائمة مع خصائصهم الثقافية والمجتمعية.

ثالثاً: مفهوم الديمقراطية ثابت، وصور الديمقراطية متنوعة.

رابعاً: هناك فرق بين تحقق "إرادة الشعب" وتحقّق "سلطة الشعب"، فتحقق سلطة الشعب يعني أن النظام ديمقراطي، وأمّا تحقق إرادة الشعب فلا يعني بالضرورة أن يكون النظام ديمقراطياً، فقد يريد الشعب نظاماً غير ديمقراطي.

خامساً: مصطلح الشعب يعني في الإطلاق القانوني: جميع سكان البلد الذي يحملون جنسيّته. وأمّا في الإطلاق السياسي فيُقصد به الأفراد المؤهلون للمشاركة في العملية السياسية.

سادساً: ليس هناك جواب محدد ومطلق لمفهوم الشعب سياسياً منذ العهد الأثيني إلى عصرنا الحالي، فهناك من يدخل الرجال فقط، وهناك من يدخل الرجال والنساء دون العبيد، وهناك من يفعل غير ذلك. لكن هناك اتفاق غربي منذ الديمقراطية الأثينية إلى القرن العشرين على إخراج النساء والعبيد من مفهوم الشعب.

تُقسَّم الديمقراطية من حيث مستوى المشاركة الشعبية في صناعة القرار السياسي إلى قسمين:

القسم الأول: الديمقراطية المباشرة، حيث يشارك الشعب مباشرةً في صنع القرار.

القسم الثاني: الديمقراطية التمثيلية أو النيابية، حيث يوكّل المواطنون نواباً يمثلونهم في عملية صناعة القرار.

المبحث الأول: الديمقراطية المباشرة

المطلب الأول: التعريف

تعني الديمقراطية المباشرة أن يشارك أفراد المجتمع مباشرةً في صنع القرار واتخاذه، فلا حاجة لوجود ممثلين أو نواب ينوبون عنهم في اتخاذ قراراتهم، وهي التي أطلق عليها الأمريكي ماديسون وصف "الديمقراطية النقيّة"، حيث أوضح مراده منها قائلاً: "أعني بها مجتمعاً مكوّناً من أعداد صغيرة من المواطنين الذين يجتمعون ويديرون الحكومة شخصياً".[١٢٠] وهي كذلك التي حاول الفيلسوف الفرنسي جاك روسو استدعاءها وإبطال كل ما سواها عن طريق ما سمّاه "الإرادة العامة" التي لا تقبل التنازل ولا التجزئة، كما سيأتي الحديث عن ذلك.

وتسمّى الديمقراطية المباشرة كذلك الديمقراطية الأثينية، نسبةً إلى المجتمع الأثيني الذي نشأت فيه.[١٢١]

١٢٠ نقلاً عن توماس بانغل، تصدير الديمقراطية منظور تاريخي – فلسفي، مرجع سابق، ص٥٦.
121 Oxford Dictionary of Politics. p29.

المطلب الثاني: السياق التاريخي

كانت الديمقراطيّة المباشرة موجودة في المجتمع الأثيني، وتحديداً منذ عام خمسمئة قبل الميلاد إلى عام ٣٢١ قبل الميلاد.[١٢٢] حيث كان الأثينيون يجتمعون في الساحات ويطرحون قضايا المجتمع ثم يصدرون فيها قراراً مباشراً، وكان المجتمع الأثيني يُقسَّم إلى عشر قبائل لأغراض سياسية، وكل قبيلة تختار خمسين رجلاً، وهؤلاء الخمسون وظيفتهم أن يعدّوا العدة للاجتماع العام.[١٢٣] وقد ساعد على سهولة إعمال الديمقراطية المباشرة قلة أفراد الشعب الأثيني الذي لم يكن يتجاوز خمسين ألفاً كحد أقصى.[١٢٤]

كما أن هناك أربعة أصناف[١٢٥] لم يكن لديها الحق في المشاركة في العملية السياسية:

١- النساء.

٢- الذكور دون الثامنة عشر.

٣- الذكر الذي ليس أبواه أثينيين.

٤- العبيد.

وإذا استثنينا هذه الأصناف من الخمسين ألفاً لن يبقى إلا عددٌ قليلٌ من المجتمع، وهذا ما يفسّر لنا سهولة ممارسة الديمقراطية المباشرة في المجتمع الأثيني. يقول روبرت دال "لم يكن الشعب يضم إلا عدداً يسيراً من السكان

---

122 Oxford Dictionary of Politics. p29.
123 Gibbon. Jennifer. Athenian Society. Published by MACMILLAN EDUCATION LTD. London. 1990. Page 15.

١٢٤ المرجع السابق، ص١٥.

125 Gibbon. Athenian Society. Page 15.

وكذلك: المطير، جاسم، الجدل المستمر حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص٤٢.

البالغين في أثينا حتى في أوج ازدهار الديمقراطية الأثينية".[126] لكن في الحقيقة تجربة المجتمع الأثيني تكاد تكون وحيدة زمانها، بل وصفها الدكتور البشري بأنها "منقطعة من الناحية التاريخية"،[127] وهذا الوصف وإن كان يبدو غير دقيق ـ لأن التاريخ يشهد بوجود ديمقراطيات مباشرة في عدة مجتمعات كما سيأتي توضيح ذلك ـ فإنّه بالتأكيد يبيّن أن الديمقراطية المباشرة لم يكن معمولاً بها عبر الزمن إلا في تجارب محدودة مكاناً وزماناً، وذلك لأن الديمقراطية المباشرة غير متيّسرة إلا في حال كون القضايا بسيطة غير معقدة، وكون أفراد المجتمع قليلين يمكن استيعابهم، وإلا لو أردنا أن نطبّق الديمقراطية المباشرة على المجتمعات الكبيرة فإنَّ هذا سيستنزف وقتاً وجهداً قد لا يكونان متاحين بصورة دائمة.

وقد كانت هناك تجارب تاريخية متقطّعة للديمقراطية المباشرة في بعض الولايات الأمريكية، وكذلك في بعض مقاطعات فرنسا، يقول الفرنسي جاك رانسيير: "في مستهل القرن التاسع عشر، لم يجد الممثلون الفرنسيون صعوبةً في تجميع كل الناخبين في المقر الرئيس للكانتون".[128]

ومع هذا، فإنه يمكن أن ندّعي بأن الديمقراطية السويسريّة تكاد تكون ديمقراطية مباشرة إن لم تكن بالفعل؛ لأن آليات مشاركة الشعب بنحو مباشر متيسرة ومعمولٌ بها، ففي سويسرا يكفي أن تجمع خمسين ألف توقيع لكي تعيد النظر في أيٍّ قانون أو معاهدة تقوم بها الحكومة.[129] فإذا كنت سويسرياً وتريد أن تعترض على قانون أصدره البرلمان السويسري فليس عليك إلا أن تجمع خمسين ألف توقيع لكي تعيد النظر في هذا القانون أو تلك المعاهدة

---

١٢٦ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٦.

١٢٧ البشري، طارق، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي (القاهرة، دار الشروق،ط٢، ٢٠٠٧) ص ١٠.

١٢٨ رانسيير، جاك، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسان (بيروت، دار التنوير، ط١، ٢٠١٢) ص٦٦

129 Grigspy. Ellen. Analyzing Politics. An Introduction to Political Science.. P172.



من خلال طرح استفتاء شعبي عام[١٣٠] حول القضية ليقرر الشعب قبولها أو رفضها، وهذا العدد ــ أعني خمسين ألفا ــ ليس كبيراً إذا علمنا أن الشعب السويسري يقارب الثمانية ملايين. ولذلك فإن الشعب السويسري هو أكثر شعب في العالم يمارس الحكم المباشر من خلال طرح الاستفتاءات الوطنية، فقد كان هناك أكثر من مئة وتسعة وستين استفتاءً خلال خمسة وثلاثين عاماً فقط (من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٨٠)،[١٣١] أي بمعدل أربعة استفتاءات كل سنة.

أما الدول التي تأتي في المرتبة الثانية بعد سويسرا فلم تطرح أكثر من تسعة عشر استفتاءً خلال الفترة نفسها، أي بمعدل استفتاء واحد كل عامين.

من خلال ما مضى يمكن القول إنَّ الديمقراطية السويسرية هي ديمقراطية مباشرة أو شبه مباشرة على الأقل، لكنها عملياً ليست ديمقراطية تمثيلية، حتى وإن كان هناك برلمان وممثلون؛ لأن هذا الحجم من الاستفتاءات يقلّل القيمة العمليّة للمنتخَبين لصالح الناخبين.

المطلب الثالث: القيمة الاعتبارية للديمقراطية المباشرة

الديمقراطية المباشرة هي الأصل، أي أن يشارك المواطنون مباشرةً دون وكيل ولا ممثل في اتخاذ القرارات التي تعالج قضايا مجتمعهم، وقد اتفق السياسيون على أفضليَّتها على الديمقراطية التمثيلية، بل هناك من فلاسفة السياسة من أنكر أيَّ قيمة اعتبارية للديمقراطية إن لم تكن مباشرة، فلا قيمة للديمقراطية النيابية أو التمثيلية لأنها ــ برأيهم ــ لا تعكس المفهومَ الحقيقيَّ للديمقراطية وهو حكمُ الشعب نفسَه، وسيأتي تفصيلُ ذلك.

---

١٣٠ الاستفتاء هو "مقترح فعلي يصوت عليه المواطنون بصورة مباشرة لتأييده أو رفضه".

يراجع:

Ibid..P171.

١٣١ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص٢٧٠.

المبحث الثاني:

الديمقراطية التمثيلية أو النيابية أوالديمقراطية الدستورية[132]

المطلب الأول: تعريف الديمقراطية التمثيلية

الديمقراطية التمثيلية هي أن يكون هناك مَن يمثّل الشعب وينوب عنه في عملية صناعة القرار واتخاذه دون أن يكون للشعب تدخل مباشر في ذلك، باستثناء تدخلهم في البداية في ترشيح نوّابهم وممثليهم. وهذه الصورة هي الصورة المعمول بها منذ ما يقارب ثلاثة قرون إلى يومنا هذا.[133] فالديمقراطية التمثيلية هي تحوّل آلي في مفهوم الديمقراطية، فإذا كان مفهوم الديمقراطية سابقاً هو "حكم الشعب بواسطة الشعب لصالح الشعب" أصبح بعد وجود الديمقراطيات التمثيلية "حكم الشعب بواسطة ممثلي الشعب لصالح الشعب".

المطلب الثاني: السياق التاريخي

فكرة التمثيل من حيث هي ليست جديدة على الإنسان الأوروبي، وقد اختلف الباحثون في تحديد الفترة الزمانية التي نشأت فيها فكرة التمثيل، فقد ذهب بعضهم إلى أنها تعود إلى القرن الثالث عشر في عهد إدوارد الأول.[134]

أما فكــرة التمثيل الديمقراطي (البرلمان) فهذه فكــرة لم يعرفها الأوروبيون

---

١٣٢ لا يوجد فرق من الناحية الدلالية بين مصطلحي الديمقراطية النيابية والدستورية إلا من حيث إنَّ الديمقراطية النيابية تكون أولاً، ثم إذا مارست الأغلبية السلطة وفقاً للنظام الدستوري تكون حينها ديمقراطية دستورية.

١٣٣ شات، هاري، الديمقراطية الجديدة، ترجمة عبد الرحمن أياس (بيروت، العالمية للكتاب، ط١، ٢٠٠٣) ص ٢١٥.

١٣٤ عبدالغني، عبدالرحمن، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (بيروت، دار الروافد، ط٢، ٢٠١٣) ص١٥.

إجمالاً إلا بعد الثورة الفرنسية، وليس بصورة دائمة، وإنما كان ذلك في فترات متقطعة حتى استقرَّ الأمر في النصف الأول من القرن العشرين.

فالديمقراطية الدستورية الحديثة الأوروبية عمرها يكاد لا يتجاوز القرن، وهي تأتي بعد انقطاع تاريخي استمر نحو ألفي سنة، وليست ـ كما يُعتقد ـ امتداداً تاريخياً طبيعياً للديمقراطية اليونانية، وفي ذلك يقول الدكتور طارق البشري: " الحاصل أنه من سقوط دولة المدينة على عهد الإغريق حتى ظهور النظم الدستورية الغربية الحديثة، تقوم فجوة تاريخية تبلغ مساحتها الزمنية ألفين من السنين، وهي تضم النظام الروماني ثم نظام القبائل والاقطاعات، ثم نظم الملكيات المطلقة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ".[١٣٥]

إذن هناك فجوة تاريخية كبيرة تصل إلى ألفي عام بين الديمقراطية الأثينية المباشرة والديمقراطية الغربية الحديثة، وبناءً على ذلك ليست الديمقراطية الحديثة نتيجة تراثية مباشرة للفكر اليوناني الغربي، حتى وإن درج منظروها بعد ذلك على الاقتباس من أفكار فلاسفة الأغريق المؤسسين، وإنما الأمر تأثر فكري باليونانيين القدماء عامةً والأثينيين خاصةً، وهذا التأثير جاء لاحقاً للتجربة العملية وليس تنظيراً سابقاً لها.

وأما من ناحية التأثير المؤسسي فإن "ممارسة الديمقراطية الحديثة لا تنطوي إلا على شبه ضعيف بالمؤسسات السياسية في اليونان القديمة".[١٣٦]

١٣٥ البشري، منهج النظر في النظم السياسية، مرجع سابق، ص١٠.

١٣٦ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص٢٨.

المطلب الثالث:

لماذا حصل التحوُّل من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية؟

ذكر الإنجليزي جون ستيورات ميل أن علّة التحوّل من ديمقراطية مباشرة إلى ديمقراطية تمثيلية هي " عدم تمكن كافة الأفراد في مجتمع قوامه أكثر من مدينة صغيرة من المشاركة إلا في جوانب محدودة جداً من الأعمال والمهام العامة".[١٣٧] وقد أكد ذلك روبرت دال بقوله: "إن تعقيدات السياسة الخارجية بالغة الأهمية، فمن المتوقع أن يبتعد الشعب المنهمك والمنقسم بسبب الاكتساب التنافسي للرفاهية والسلطة الاقتصادية الخاصة عن الطموح السياسي الجماعي".[١٣٨]

إذن علّة التحوّل من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية هي فقط تعقّد الحياة السياسيّة وتوسّع الرقعة السكانية،[١٣٩] ولم أجد في الكتابات السياسية القديمة من ذكر علّةً أخرى قبل الفرنسي جاك روسو، حيث ذكر أن فكرة الديمقراطية التمثيلية مستوردة من بيئة متخلّفة مستبدة وهي الحكومة الإقطاعية وقياداتها "البارونات"، وفي ذلك يقول: "فكرة الممثلين فكرة حديثة العهد، فهي قد جاءتنا من الحكومة الإقطاعية، أي من ذاك النظام الجائر واللامعقول الذي انحط إليه النوع الإنساني، والذي فيه لحقت

١٣٧ نقلاً عن المرجع السابق، ص١٦٢.

١٣٨ بانغل، أخلاقيات تصدير الديمقراطية، مرجع سابق، ص٥٧.

١٣٩ يرى الدكتور حسن الترابي أنَّ الشورى كذلك تحوّلت من شورى مباشرة إلى شورى غير مباشرة للعلة ذاتها التي حوّلت الديمقراطية، وهذا غيرُ دقيق؛ فتاريخ الأنظمة السياسية من بعد الخلافة الراشدة إلى يومنا هذا لم يعرف لا شورى مباشرة ولا غير مباشرة إلا في حالات تاريخية نادرة. راجع: الترابي، حسن، في الفقه السياسي (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠) ص٩٨.

باسم الإنسان وصمة العار، وأما الجمهوريات القديمة بل وفي الملكيات كذلك، لم يكن للشعب ممثلون قط".[140]

وقد ذكر أحد الباحثين أنَّ الملوك في عصر الملكيّات والإقطاعيات أنشأوا "مجالس استشارية"، حيث يقول " كانت المؤسسات الملكية تعمل على إرساء قواعد هذا التغيير خاصة في كل من فرنسا وإنجلترا وأسبانيا، وكانت المجالس الاستشارية التي أنشأها الملوك تلعب دوراً عظيماً في هذا الشأن".[141]

وهذه المجالس الاستشارية تشابه بالتأكيد المجالس النيابية التي تتميز بها الديمقراطية الحديثة.

ولم يختلف الوضع عند الفرنسي جاك رانسيير، فهو لم يرتض تعليلَ الصيرورة من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية باتساع الكتلة السكانية وتعقّد القضايا السياسية، حيث يقول: "لم يكن التمثيل أبداً نسقاً تم اختراعه لمواجهة النمو السكاني، وإنما هو شكلٌ أوليغاركي".[142]

إذن فكرة التمثيل الديمقراطي تمثّل – برأي روسو ورانسيير وغيرهما – امتداداً لفكرة المؤسسات المعيّنة من قبل الملوك في عهدي الإقطاعيات والملكيَّات الشموليَّة، وليست متولِّدة من رَحِم العقل الديمقراطي، وهذا الاعتقاد المتمثِّل في كون فكرة البرلمانات التمثيلية مستمدّة من النظم الدكتاتوريَّة هو السبب الذي يجعل كثيراً من المفكرين يرفضون الديمقراطية الحديثة كما سوف نرى لاحقاً.

---

١٤٠ جان جاك، روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١) ص١٩٣

١٤١ مخزوم، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، مرجع سابق، ص١٧٧. وقد وصف أحد الباحثين البرلمانات في العصور الوسطى بأنها "جهاز تنفيذ أكثر من كونه جهاز تمثيل". عبدالرحمن عبدالغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا، مرجع سابق، ص١٠٠.

١٤٢ جاك رانسيير، كراهية الديمقراطية، مرجع سابق، ص٦٧.

المطلب الرابع: القيمة الاعتبارية للديمقراطية التمثيلية

يقول الأمريكي روبرت دال: "لو قُدِّر لمواطن أثيني من أبناء القرن الخامس قبل الميلاد الظهورُ فجأةً بيننا لاكتشف أنَّ ما نسميه ديمقراطية أمرٌ لا يعجز عن استيعابه فحسب، بل سيجده نظاماً غير جذاب وغير ديمقراطي".[١٤٣]

هذا التباين الكبير بين الديمقراطية كما كان يطبقها الأثينيون والديمقراطية كما طبقتها أوروبا الحديثة لم يقلّل من قيمة الديمقراطية فحسب، بل إن كثيراً من المفكّرين يرفض حتى أن تُسمّى ديمقراطية؛ لأن "التمثيل في أصله هو النقيض الدقيق للديمقراطية".[١٤٤] ويرى النمساوي الحقوقي المعاصر هانس كوكلر أنَّ هناك تلازماً وجودياً على الأقل بين النظام التمثيلي وتحقّق المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة، بحيث إنه "لا يمكن تجاوز مصالح المجموعات إلا في نظام الديمقراطية المباشرة".[١٤٥]

وإن كنا في الطرف المقابل نجد مفكرين ـ كجون لوك ـ لا يقبلون بالديمقراطية التمثيلية فقط، بل يرونها تمثّل "صورة للصيغة المثلى لحكومة تصل إلى حد الكمال".[١٤٦] وهناك عدد كبير من المفكرين والقادة السياسيين عبر التاريخ رفضوا الديمقراطية التمثيلية وإن كانوا يؤيدون الديمقراطية من حيث مفهومها الأصلي، كجاك روسو وموسوليني وهتلر، وسوف نتعرّض بالتفصيل لشرح مواقف هؤلاء الرافضين لاحقاً إن شاء الله.

وقد ذهب الفرنسي جاك جوليار (Jacques Juliard) إلى أبعد من مجرد رفض الديمقراطية التمثيلية، حيث رأى أنَّ الديمقراطية التمثيلية آيلةٌ إلى الزوال والتلاشي كحال الديمقراطية المباشرة، وستحلُّ محلها "ديمقراطية الرأي".

١٤٣ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٧.

١٤٤ جاك رانسيير، كراهية الديمقراطية، مرجع سابق، ٦٧.

١٤٥ كوكلر، هانس، تشنج العلاقات بين الغرب والمسلمين، ص٥٤.

١٤٦ نقلاً عن روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٦٢.

وعقّب الفرنسي مارسيل غوشيه على ذلك بأنَّ جاك جوليار كان متهوّراً ومتسرّعاً في حكمه على الديمقراطية بالزوال والاضمحلال، وذكر أنَّ الديمقراطية التمثيلية لا يمكن أن تزول، وإنما الذي يتغير هو آليات التمثيل وغاياته.[147]

خلاصة الفصل

أولاً: الشعب إذا اجتمع بنفسه واتخذ قراراته بنفسه فهذه تسمّى ديمقراطيّة مباشرة، وهي التي كان الأثينيون يعملون وفقاً لها. وأمّا إذا كان الشعب يختار ممثلين ونوّاباً ينوبون عنه في اتخاذ القرارات فإنَّ هذه الديمقراطيّة تسمّى الديمقراطيّة التمثيلية أو الديمقراطية النيابيّة.

ثانياً: تحوّلت الديمقراطية من ديمقراطية مباشرة إلى ديمقراطيّة تمثيليّة بسبب تعقّد الحياة السياسيّة وتوسّع الرقعة السكانية، فلم يعد بالإمكان جمع كل المواطنين في ساحة واحدة واتخاذ قرارات جماعيّة.

ثالثاً: هناك بعض الفلاسفة السياسيين يرفضون الديمقراطيّة التمثيليّة؛ لأنهم يرونها مجرّد امتداد للحقبة الإقطاعيّة، حيث كان الإقطاعيّون يمثّلون نخبة تنوب عن الشعب أمام الملك.

١٤٧ غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧) ص ١٤٩

سبق أن ذكرنا أنَّ معنى الديمقراطية الأصلي هو أنَّ الشعب كله يحكم نفسَه، لكن إذا تأملنا هذا المعنى نجده غير عملي، ويتعذّر تطبيقه بنحو دائم؛ لأنه يكاد يكون مستحيلاً أن تجد الشعب كلَّه يتفق على مسألة واحدة، ولذلك قال أرسطو: "إجماع الكل على نفس القول جميلٌ، لكنه مستحيل".[148]

وقد ذكر كثير من علماء أصول الفقه أنَّ الإجماعَ العُلمائي يستحيلُ وقوعه، وعلَّل بعضهم ذلك بأنَّ الاختلاف في الآراء أمر لا مفرَّ منه. فإذا كان اتفاق العُلماء وهم شريحة نادرة في المجتمعات يستحيل وقوعه أو يكاد، فما بالك باتفاق شرائح الشعب كلِّها!! حتى مع ملاحظة الفارق الذي يكمن في أن العلماء في بقعة جغرافية غير محدودة والشعب في بقعة جغرافية محدودة، فإنَّ العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد دائماً ما تكون أعدادهم قليلة جداً، والوصول إلى اتفاقهم أيسر من الوصول إلى اتفاق شعبٍ باختلاف طبقاته واتجاهاته التي قد تكون متباينةً تمام التباين. ولذلك حتّى حينما كانت الديكتاتوريات العربية تقيم تصويتاً على أنظمتها الاستفتائية، فإنها كانت تضع النسبة ٩٩٪ ؛ ولا تضع مئة بالمئة؛ لأن وجود الاختلاف أمر بدهي، وإن كانت الحكومات العربية تخالف البدهيَّات إن اقتضى الأمر ذلك.

إذن اشتراط وجوب اتفاق الشعبِ كلِّه أمرٌ عسير إن لم يكن متعذراً، ويترتب على ذلك أننا ننتقل إلى المستوى الأقل، وهو أن يحكم أغلبية الشعب لا كل الشعب، وهذا أمر ممكن وعملي، ولذلك أصبحت الديمقراطية تُعرَّف بأنها حكمُ الأغلبية، باعتباره تعريفاً إجرائياً وظيفياً، وهذا ما أشار إليه معجم أكسفورد السياسي، حيث جاء فيه: "الديمقراطية هي حكم الشعب،

---

١٤٨ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص١٥٩.

ولكن بما أن الشعوب نادراً ما تتفق، فإنَّ الديمقراطية ــ باعتبارها مصطلحاً وصفياً ــ أصبحت ترادف حكم الأغلبية".[149]

والأغلبية تعني النصف زائد واحد، أي ٥١٪ فما فوق، يقول هنري روبرت الثالث: "عند استخدام كلمة "أغلبية" من دون مؤهلات فهي تعني أكثر من نصف أصوات الأشخاص المخوّلين بالتصويت قانوناً".[150] فكل مرشح يصل إلى هذه النسبة يحق له أن يكون ممثلاً للشعب، وإن كان ٤٩٪ من الشعب لا يريده حاكماً. من خلال ما مضى ندرك أنَّ التعريف العملي الدقيق لمفهوم الديمقراطية هو "حكم الأغلبيّة" وليس "حكم الشعب". لكن ماذا يعني أن يكون النظام الديمقراطي يعتمد على الأغلبيّة؟

هذا يعني بأنَّ النظام الديمقراطي اختار الأغلبيَّة باعتبارها آليَّة الوصول إلى الحق أو باعتبارها الآليّة الأكثر احتمالاً بأنها توصلُ إلى الحق. بمعنى آخر: كل النظم والأيدلوجيات السياسية تسعى للوصول إلى الحق، لكنّهم يختلفون في تحديد الطريق الموصلة إلى الحق، فما الطريق التي توصلنا إلى الحق؟

هناك أجوبة مختلفة عن هذا السؤال، فالنظام الثيوقراطي يجيب بأنّ الحق هو ما تقوله النخبة الدينيّة، والنظام الميرتوقراطي يُجيب بأنَّ الحق هو ما تقوله النخبة المؤهّلة، والنظام الفلاسفقراطي يُجيب بأنَّ الحق هو ما يقوله الفلاسفة، والنظام الفقهي الإسلامي يقول بأنَّ الحق هو ما يقوله أهل الحلِّ والعقد، أمَّا إذا سألنا الديمقراطيين، فإنّهم سيقولون إنَّ الحقَّ هو ما تقوله أغلبيّة الشعب. ولا يعني ذلك أنَّ الديمقراطية تعتقد أنّ قول الأغلبية يكون صواباً دائماً؛ لكنّه هو الأقرب للصواب دائماً، أي أنّ الأغلبيّة قد تقع في الخطأ أحياناً؛ لكن نسبة وقوع الأغلبيّة في الخطأ أقل من نسبة الطرق الأخرى غير الديمقراطيَّة.

---

149 Oxford Concise Dictionary of Politics. p139.

١٥٠ هنري روبرت الثالث، قواعد النظام الديمقراطية (مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء بيروت،ط١ ٢٠٠٥) ص ٣٧٩

يُفرَّق في علم السياسة بين مصطلحي "الأكثرية" و الأغلبية"، حيث إنَّ الأغلبية ـــ كما سبق ـــ تعني أكثر من النصف، بينما تعني الأكثرية الحصول على أكبر عدد من الأصوات دون أن تصل إلى النصف.[151] وفي ذلك يقول هنري روبرت: " "إن صوت الأكثرية هو أكبر عدد من الأصوات التي يحصل عليها أي مرشح أو اقتراح عند توفر ثلاثة خيارات أو أكثر. فإذا حصل المرشح أو الاقتراح المطروح للتصويت على أكبر عدد من الأصوات يُقال إنه حصل على الأكثرية. وعليه، فإن الأكثرية لا تشكّل أغلبية".[152]

فإذن ليست كل أكثرية أغلبية، فإذا كان هناك أربعة أحزاب، وفاز أحدهم بأربعين بالمئة من الأصوات وفاز كل واحد من الثلاثة بعشرين بالمئة، فإنَّ الحزب الفائز بأربعين بالمئة يكون قد حصلً على الأكثرية وليس الأغلبية، لكن لو حصل على أكثر من خمسين بالمئة فإنه يكون قد حقق الأغلبية.

ومصطلح "الأكثرية" هو مصطلح أمريكي، أما البريطانيون فقد اصطلحوا على تسميتها بـ "الأغلبية النسبية".[153] وهناك من يفرِّق بينهما من خلال جعل مصطلح "الأكثرية النسبية" يرادف الأكثرية، ومصطلح "الأكثرية المطلقة" يرادف الأغلبية.[154]

---

١٥١ وهذا لا يحدث إلا إذا كان هناك ثلاثة مرشّحين فأكثر، فحينها يُتصوّر أن لا يصل أحدهم إلى نسبة خمسين بالمئة، أما إذا كان هناك مرشّحان فقط، فلا يصح عقلاً عدم وصول أحدهما إلى نسبة خمسين بالمئة، أما إذا حصل كلٌّ منهما على نصف الأصوات فحينها تُعاد الانتخابات.

١٥٢ المرجع السابق، ص ٣٨٢.

١٥٣ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص٢٤٧.

١٥٤ سعيفان، أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية (بيروت، مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٤م) ص٤٤.

الرسم أدناه يوضّح الفارق بين الأغلبيّة والأكثريّة

حزب الحق	حزب الصدق	حزب الحُب	حزب العِلم
٤٠٪	٢٠٪	٢٠٪	٢٠٪

في هذه الحالة، من الحزب الفائز بالأغلبيّة؟ لا أحد؛ لأنه لم يصل أيُّ حزبٍ إلى نسبة خمسين بالمئة، أما حزب الحق الذي حصل على أربعين بالمئة فقد فاز بالأكثرية وليس الأغلبيّة؛ لأنه لم يتجاوز الخمسين.

حزب الحق	حزب الصدق	حزب الحُب	حزب العِلم
٥٥٪	١٥٪	١٥٪	٥١٪

في هذا المثال نجد أنّ حزب الحق استطاع أن يفوز بالأغلبيّة؛ لأنّ نسبة الأصوات المؤيدة له تجاوزت الخمسين بالمئة.

بعد معرفة الفرق بين الأغلبية والأكثرية، فإنَّ السؤال هنا: **هل الديمقراطية هي حكمُ الأغلبية أم حكم الأكثرية؟**

الديمقراطية هي حكم الأغلبية وليست حكم الأكثرية، فالحزب إذا فاز بأكثر من خمسين بالمئة فله الحق في أن يحكم ويمثّل الشعب، أما إذا فاز بالأكثرية فقط فإنه مطالب بتشكيل تحالف مع غيره من الأحزاب حتى يصل إلى "الأغلبية" وبعد ذلك يشكِّل الحكومة. وهذا ما ورد على سبيل المثال في الدستور الإيراني، حيث جاء في المادة رقم ١١٧: "يُنتخب رئيس الجمهورية بالأكثرية المطلقة لأصوات الناخبين، وفي حالة عدم إحراز هذه الأكثرية من قبل أي من المرشحين في الدورة الأولى يعاد إجراء الانتخابات مرة ثانية في

يوم الجمعة من الأسبوع التالي".

نلاحظ هنا أنَّ الدستور الإيراني ينص على أنه يجب أن يُنتخب الرئيس بالأكثريّة المطلقة،[155] أي أن يحصل على نسبة تفوق النصف، أمّا في حال عدم إحراز هذه النسبة فإنه يجب أن تُعاد الانتخابات مرةً أخرى حتى يحصل على الأكثريّة المطلقة، لكن إعادة الانتخابات لا تشمل جميع المرشّحين، وإنما تشمل فقط المرشّحين الاثنين الحاصلين على أكثر الأصوات، حتى لا تقع مشكلة عدم إحراز الأكثرية المطلقة مرةً أخرى.

هذا مثالٌ نظريٌّ على أنَّ العبرةَ في الديمقراطية بالأغلبيّة وليس بالأكثريَّة، أما الأمثلة العمليّة فهي كثيرة، ومن ذلك ما رأيناه حين فازت تسيبي ليفني في الكيان الصهيوني في دولة فلسطين، وإياد علاوي في العراق، حيث عجز كلاهما عن تحقيق الأغلبية بالرغم من أنهما حققا الأكثرية؛ لأنّهما لم يستطيعا تشكيل تحالف مع الأحزاب الأخرى بهدف الوصول إلى الأغلبيّة، وهذا ما اضطرّهم لإعادة إجراء الانتخابات وفوز أحزاب أخرى.

الفرق بين فوز الأغلبيّة والأكثريّة



نلاحظ هنا أنّ حزب الحق فاز بالأكثريّة؛ لأن لديه أكبر نسبة من الأصوات؛ لكنه لم يفز بالأغلبيّة، لماذا؟ لأنَّه لم يصل إلى نسبة تزيد على الخمسين بالمئة. في هذه الحالة فإنّه لا يمكن لحزب الحق أن يشكّل الحكومة، بل يَجب عليه أن يشكّل تحالفاً مع حزب آخر كي يصل إلى ما فوق نسبة الخمسين، فبإمكانه

---

١٥٥ ذكرنا سابقاً أنَّ مصطلح الأكثرية المطلقة يُرادف مصطلح الأغلبيّة؛ لكن الفرق أن الأوّل استعمال بريطاني والثاني استعمال أمريكي.

مثلاً أن يشكّل تحالفاً مع حزب الصدق الذي يملك ٣٥٪ من الأصوات؛ وإذا نجح حزب الحق في التحالف مع حزب الصدق فسوف يحق له تشكيل الحكومة؛ لأنه أصبح يملك الأغلبية وهي ٧٥٪. لكن لو أراد حزب الحق أن يتحالف مع حزب الحب فلن يكون ذلك كافياً؛ لأن حزب الحب يملك خمسة بالمئة فقط من الأصوات، فإذا تحالف حزب الحق وحزب الحب سيكون مجموع الأصوات التي يمتلكونهما ٤٥٪، وهي نسبة تقل عن خمسين بالمئة، وهذا يعني أنهما لم يحققا الأغلبية، والذي لا يحقق الأغلبيّة لا يجوز له تشكيل الحكومة وقيادة الدولة.



في هذه الحالة لا يحتاج حزب الحق أن يشكّل تحالفات؛ لأنّه أصلاً يمتلك نسبة تفوق الخمسين بالمئة، وهذا يعني أنه يملك الأغلبيّة، والذي يملك الأغلبيّة يحق له تشكيل الحكومة.

الباب الثالث

تطوّر الديمقراطيّة عبر التاريخ

بعد أن انتهينا من توضيح مفهوم الديمقراطية، نأتي هنا لنوضّح قضيةً أخرى، وهي أنّ الديمقراطية التي نفهمها اليوم ليست هي الديمقراطية كما كانت في السابق، وإنما مرّت بمراحل متعددة، وفي كلّ مرحلة يُزاد فيها على المفهومِ الديمقراطي أو يُنقص، وهذا أمرٌ طبيعي لكون الديمقراطية نظاماً سياسياً له عمق تاريخي يصل إلى أكثر من ألفين وخمسمئة عام، وتحديداً منذ عام ٥٢٠ قبل الميلاد حيث نشأت الديمقراطية في أحضان الأثينيين.

بل ذهب الباحث الأمريكي يافز سكيميل Yves Schemeil في بحثه "ديمقراطيةٌ قبل الديمقراطية" إلى أن النظام الديمقراطي ــ على خلاف المشهور ــ لم ينشأ على أيدي الأثينيين، بل كان موجوداً قبل ذلك، وتحديداً عند المصريين القدامى قبل آلاف السنين.[١٥٦]

وبصرف النظر عن مستوى العمق التاريخي للنظام الديمقراطي، فقد مرَّت دلالة مفهوم الديمقراطية بمراحل لم تكن فيها مفهوماً ثابتاً، بل كانت لها تفسيرات وحيثيات مختلفة، وفي هذا المبحث سوف نرى التطوّر التاريخي لمفهوم الديمقراطية في الفكر الغربي.

الفصل الأول: الديمقراطية في العهد الأثيني

تحدث العديد من الفلاسفة الأثينيين عن الديمقراطية، سواء أكان حديثاً إيجابياً أم سلبياً، وقد ذكرنا سابقاً أسماء العديد منهم، لكننا في هذا الموطن سوف نركّز على فيلسوفين كبيرين، وهما: أفلاطون، وأرسطو.

156 Yves Schemeil. Democracy Before Democracy. International Political Science Review. (2000) P100.



المبحث الأول: أفلاطون، الديمقراطية ردّة فعل، وتطرفٌ في الحرية

إذا عدنا إلى الفيلسوف الأثيني أفلاطون، فإننا نجده يجعل من الديمقراطية حركة اجتماعية تأتي بوصفها ردة فعل طبيعية على التباين الطبقي الناشئ عن الحكم الأوليغاركي، وليست فعلاً اجتماعياً أصلياً. فحينما يكون المجتمع تحت حكم أوليغاركي ـــ وهو نظام "يحتكر الأغنياء فيه الحكم وليس للفقير فيه حظٌ ما"[157] ـــ يبدأ حينها المجتمع بخسارة وحدته الطبقية ويتحول إلى طبقتين: "إحداهما مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء"، وذلك لأنه "متى علا قدر الثروة والمثرين في دولة بخست الفضيلة والفضلاء أقدارهم".[158] وإذا تصاغرت الفضيلة لتعاظم الثروة فإنَّ الطبقة الغنية تبدأ بالبطر والترف اللذين يحفزّان الطبقة الفقيرة على أن تثور ضد الطبقة الغنية.[159] يقول أفلاطون شارحاً ذلك: " يمكن أن يكون هناك شبان فقراء مجهزون بالأسلحة، بعضهم مدفوع بالديون، وبعضهم بحرمانه من الحقوق المدنية، وبعضهم مدفوع بالأمرين معاً، فيكيدون للأغنياء المحدثين ويبغضونهم لانتزاعهم ثروتهم منهم". ثم بعد اشتعال المعركة بين الطبقتين: "تنشأ الديمقراطية بفوز الفقراء، فيقتلون بعض خصومهم، وينفون غيرهم ويتفقون مع الباقين على اقتسام الحقوق والمناصب المدنية بالتساوي ويغلب في دولة كهذه أن تكون المناصب بالاقتراع".[160]

إذن ليست الديمقراطية في الشريعة الأفلاطونية ميولاً فطرياً ابتدائياً في العقل الفردي أو العقل الكلّي وإنما هي ردة فعل ثانوية بعد حصول الفعل الداعي لها، وهو استبداد الطبقة الأوليغاركية.

---

١٥٧ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص٢٣٥.

١٥٨ المرجع السابق، ص٢٣٦.

١٥٩ يقول أفلاطون: "الفضيلة والثروة إذا وُضعتا في كفتي ميزان رجحت إحداهما بقدر ارتفاع الأخرى". ص٢٣٦ فهو ينفي إذن الطبقة البرجوازية.

١٦٠ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص٢٤٣.

هذا هو الداعي لنشأة الديمقراطية عند أفلاطون، أما مفهوم الديمقراطية نفسها، فالذي فهمته من عبارات أفلاطون أنه يرى أن ما يميّز الديمقراطية هو "التطرف في الحرية" فيكون مفهوم الديمقراطية مرادفاً لمفهوم الحرية المطلقة، أي الدولة التي تحكمها الحرية إلى مستوى انعدام القانون، فتصبح الديمقراطية دولة اللاقانون، حيث يقول: "هذه هي الديمقراطية، وأشهر أوصافها "الحرية" المائلة إلى الاستباحة"[١٦١] أي المائلة إلى استباحة التصرّف الفردي بمعزل عن القانون. ويشرح ذلك أكثر في موطن آخر، حيث يقول واصفاً التزامات الفرد في الدولة الديمقراطية: "إنك غير مضطر أن تتولى منصباً في هذه الدولة، وأن تكون فيك المواهب التي يستلزمها الحكم، ولا تضطر إلى الخضوع للحكومة إذا لم تكن مريداً أو أن تذهب إلى الحرب لأن مواطنيك خاضوا عبابها أو تطلب السلام لأنهم طلبوه".[١٦٢] ثم يقول معدّداً خصائص الديمقراطية: "فوضوية، ملوّنة، تعامل جميع الأفراد بالمساواة سواء كانوا متساوين أو لا".[١٦٣]

وأخيراً يرى أفلاطون أن الحتمية التاريخية للديمقراطية هي الصيرورة إلى الاستبداد بعد أن كانت ردة فعل اجتماعية على النظام الأوليغاركي الاستبدادي، حيث يقول: "يفشو في الديمقراطية الداء الذي فشا في الأوليغاركية فدمّرها، ويزيد في هذه سمّاً وفتكاً بسبب إباحة المحيط، فيؤدي ذلك إلى الاستعباد" ثم يورد قاعدةً كلية بوصفها دليلاً طبيعياً على هذه الحتمية: "كلُّ محاولة تُبذلُ للتغلُّب على سير الحوادث العامة تؤدي إلى نقيض المقصود منها".[١٦٤]

---

١٦١ المرجع السابق، ص٢٣٩.

١٦٢ المرجع السابق، ص٢٤٢.

١٦٣ المرجع السابق، ص٢٤٤.

١٦٤ أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص٢٥٠

وبما أنه ليس ثمة ما يبرر استثناء الديمقراطية من هذا القانون الطبيعي فإنَّ الديمقراطية التي تسعى إلى الحرية المطلقة ستصل في نهاية المطاف إلى نقيض مقصودها وهو العبودية المطلقة؛ لأنه "لا يمكن أن تفضي الحرية الزائدة إلا إلى العبودية الزائدة". أي أنَّ "الأرجحية الكبرى قاضية بأن تكون الديمقراطية وحدها واضعة أسس الاستبداد، أي أنَّ أشدَّ حريةٍ وأعظمَها تضع أسس أشد استبداد وأثقله".[١٦٥]

والذي يتبيّن لي من كلام أفلاطون أن وجه الملازمة بين مستوى الحرية ومستوى العبودية هو أن الحرية المطلقة إذا أعطيت لإنسانٍ ما فإنه بلا شك سيسعى إلى توسيع محل ممارستها لتشمل الأفراد الآخرين، فحينما يكون للحاكم الحرية المطلقة دون قوانين تقيّده أو ضوابط تضبطه فإنَّ هذه الحرية ستصيّره مستبداً بالضرورة.

إذن نخلص إلى أن مدلول الديمقراطية في العقل الأفلاطوني متباين عن نظيره في العقل الحديث، ابتداءً من منشأ فكرة الديمقراطية حيث يراها أفلاطون ردة فعل متولدة من الظلم الأوليغاركي بينما يرى الديمقراطيون المعاصرون أنها الميل الفطري الطبيعي للإنسان.[١٦٦] وأما من حيث المفهوم فهناك جامع مشترك بين مدلول الديمقراطية في العقلين الأفلاطوني والحديث، وهو أن الشعب منشأ السلطة، لكن كل ما وراء ذلك يعيش في المنطقة الاختلافية.

فأفلاطون يرى أن الحرية الديمقراطية هي حرية متعالية عن نسبية القيود، بينما من أبرز مزايا الديمقراطية الحديثة سيادة القانون الذي يُنشئ واجبات والتزامات في حق المواطن باعتباره جزءاً من الشعب الذي يعد مصدر السلطات. كما أنَّ أفلاطون يرى أن الديمقراطية

---

١٦٥ المرجع السابق، ص٢٥١.

١٦٦ بانغل، توماس، أخلاقيات تصدير الديمقراطية منظور تاريخي فلسفي، ضمن كتاب" هل يمكن تصدير الديمقراطية" ترجمة جمال عبد الرحيم (بيروت، جداول، ط١، ٢٠١٢" ص٥٦.

تؤدي إلى الاستبداد لكونها تمنح الحرية المطلقة، وهذا غير موجود في الديمقراطية الحديثة؛ لأنها تقر مبدأ الفصل بين السلطات الذي نظّر له الفرنسي مونتسكيو، ومبدأ الفصل بين السلطات من شأنه الحيلولة دون ولادة الاستبداد من خلال منع تركّز السلطة في يد كائنٍ من كان.

المبحث الثاني: أرسطو، الديمقراطية ليست لمصلحة الشعب

أرسطو هو أوّل مَن فصل السياسة عن الفلسفة بعد أن كانت السياسة تُبحث في سياق التناول الفلسفي العام، وقد خصّها بكتاب مستقل سماه "السياسة".

وفي سياق مناقشته النظم السياسية تحدّث أرسطو عن الديمقراطية، حيث قسّم النظم السياسية إلى ستة أقسام من منطلق كمّي وكيفي، وفي ذلك يقول: " قسمنا النظم السياسية إلى ثلاثة أنظمة قويمة، هي الملكيّة وحكم الأعيان والحكم المدعو سياسة، وإلى ثلاثة أخرى تعتبر انحرافات، وهي الحكم الطغياني الذي هو انحراف عن الحكم الملكي، وحكم الأقلية الذي هو انحراف عن حكم الأعيان، والحكم الشعبي وهو انحراف عن الحكم المدعو سياسة". [١٦٧]

فهنا نجد أرسطو قسَّم الأنظمَ السياسية إلى قسمين:

قسم شرعي يحكم لصالح الجميع؛ والآخر فاسد يحكم لمصلحة نفسه، وجعل الديمقراطية من القسم الفاسد الذي تحكم فيه الأكثريّة لصالح ذاتها وليس لصالح المجتمع.[١٦٨]

---

١٦٧ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص٣٣٧.

١٦٨ ذكر شومبيتر أن أرسطو استعمل النظام الديمقراطي "لكي يدل به على أحد الأشكال المنحرفة عن تصوّره المثالي للدولة الحسنة التنظيم". راجع: جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص٤٧٠.



والمفهوم الديمقراطي عند أرسطو يرتكز على أمرين:

الأول: العدل الشعبي، والمقصود به "إحراز المساواة من باب العد والإحصاء لا من باب الاستحقاق".[١٦٩]

الثاني: الحرية، والحرية لها علامتان:

الأولى: التناوب على السلطة.

الثانية: التصرف غير المقيّد، بحيث "يعيش المرء كما يشاء".[١٧٠]

هذا مفهوم الديمقراطية عند أرسطو، أما النظام السياسي الذي يرتضيه فقد ذكر أنه من الصعوبة إيجاد نظام سياسي صالح لكل زمان ومكان، حيث يقول: "من الأمور المشكلة معرفة من يجب أن تفوّض إليه السلطة العليا في الدولة، فمن تستند إليه تلك السلطة؟ إما أن يكون الجمهور وإما رهط الأغنياء، وإما أهل الصلاح، وإما من يفضل الجميع، وإما أن يكون الطاغية، وهذه الفروض كلها لا تخلو من الصعوبة".[١٧١]

ومع تلك الصعوبة فإنّ لأرسطو رأياً في النظام السياسي الأفضل، وإن كان كلامه ــ فيما يبدو لي ــ مضطرباً في تحديد ذلك، وأجمع عباراته هي العبارة التالية: "الأنظمة السياسية القويمة ثلاثة، تحتم أن يكون أفضلها الحكم الذي يتولّى تدبيره أفضل الرجال، والنظام السياسي المتصف بهذه الصفة هو الذي يتفوّق فيه فرد بفضله أو أن تتفوّق فيه أسرة برمّتها أو جماعة من الجماعات، ويستطيع فيه البعض أن يتسلّم زمام السلطة والبعض

---

١٦٩ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص٥٢٩.

١٧٠ المرجع السابق، المكان نفسه.

١٧١ المرجع السابق، ص٢٨٣.

الآخر أن يخضع لها رغبةً في حياةٍ يتوخاها المرء دون كل حياة أخرى". [172]

يقول ذلك مع كونه ذكر في موطن آخر أفضلية النظام الذي يُسمّيه "سياسة"، وهو النظام السياسي الذي يحكم فيه الجمهور بهدف تحقيق المصلحة العامة. [173]

الرسم أدناه يوضح ذلك

من يحكم	الأشكال الشرعية التي تحكم لمصلحة الشعب	الأشكال الفاسدة التي تحكم لصالح ذاتها
فرد	الملكية	الطغياني
أقلية	الأرستقراطية (حكم الأعيان)	أوليغاركية (حكم الأقلية)
أكثرية	سياسة	ديمقراطية

172 المرجع السابق، ص329.

173 المرجع السابق، ص272.

الفصل الثاني: مرحلة القرون الوسطى وعصر النهضة[١٧٤]

بعد المرحلة الأثينية جاءت الإمبراطورية الرومانية، ثم انهارت الإمبراطورية الرومانية وعاشت أوروبا تحت النظام الإقطاعي حيناً من الدهر.[١٧٥] خلال فترة الإمبراطورية الرومانية ونظم الإقطاعيات والقبائل والملكيات الاستبدادية في القرنين السادس عشر والسابع عشر لا يوجد ــ بحسب اطلاع الباحث ــ مفكرون مؤسسون تحدثوا عن الديمقراطية ونظروا لها أو حاولوا المساهمة في تشكيل الجانب الدلالي للديمقراطية. ففي عصر الإمبراطورية الرومانية كان هناك غياب شبه تام للفكر السياسي، فلم يكن هناك أي مذهب أو نظرية سياسية طوال الحقبة الرومانية، نظراً لانشغال الرومان بصناعة "القانون" و"الحق" بدلاً من صناعة "الأيدلوجيا" و "المذهب"؛ لأنَّ "القانون يقوم مقام السياسة والأخلاق لدى الرومان" على حد تعبير الفرنسي جان توشار.[١٧٦] وأما في العصر الوسيط فقد كان المفكرون المشهورون آنذاك ــ كنيكولا مكيافيللي وهوبز وبوسويه وجان بودان ــ مشغولين بالتنظير لفكرة الحكم المطلق المستبد. كما أنّه حصلت بعض المظاهر الديمقراطيّة

١٧٤ مصطلح القرون الوسطى يُطلق على حقبة تاريخيّة تمتد من القرن السادس إلى القرن السادس عشر، ثم تأتي حقبة تاريخيّة تسمّى عصر النهضة، وهي تمتد من القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر حيث بدأت مرحلة التنوير.

١٧٥ يقول بارينجتون مور في شرح طبيعة النظام الإقطاعي الذي كان قائماً في أوروبا: "كان نظام العصور الوسطى الأوروبي نظاماً فيه للسيد الإقطاعي نسبة معينة من أرضه، وهو العقار الذي يملكه، حيث يزرعه له الفلاحون مقابل أن يحميهم السيد الإقطاعي ويقيم العدل بينهم، وكان الفلاحون يستخدمون قطاعاً آخر من أرض السيد الإقطاعي لزراعة الطعام لقوتهم، وكان هناك جزء ثالث يتكوّن عادةً من الغابات والجداول والمراعي". بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية، ترجمة أحمد محمود (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨م) ص٤٧٩.

١٧٦ توشار، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص٩٧.

في تلك الحقبة بصورة غير منتظمة، فعلى سبيل المثال كان الإمبراطور الروماني أوغيست يعتمد على الموافقة الشعبية في حكمه،[177] كما كان منصب الإمبراطور في أسبانيا يحصلُ بالانتخاب وليس بالوراثة، لكن التنافس كان محصوراً في النخبة الملكيَّة.[178]

لكن الحدث المهم الذي يتعلق بموضوع بحثنا يكمن في حقبة الإقطاعيات، حيث بدأت ملامح النظام التمثيلي تتشكّل من خلال تقريب الطبقة الملكية للطبقة الإقطاعية بوصفها ممثلة عن الطبقة العامة بصورة غير منظمة. في تلك الحقبة بدأت سلطات التاج الملكي تتقلّص لصالح طبقة النبلاء فأصبح هناك توازنٌ في القوة والسلطة بين التاج الملكي وطبقة النبلاء.[179]

هذا التوازن الذي حصل بين الطبقتين شكّل النواة الأساسية لظهور الآلية التمثيلية بمعناها المنظّم، والآلية التمثيلية هي جوهر الديمقراطية الحديثة، بل هي ماهيّتها على الحقيقة. فبالإمكان القول إن الجذور العمليّة ــ وليست الفكرية ــ لظهور الديمقراطية الحديثة تعود إلى الحقبة الإقطاعيّة التي امتدّت إلى منتصف عصر النهضة الذي شهد نهاية حقبة الإقطاعيّة على أيدي الملكيَّات المطلقة،[180] وقد نصَّ على تأكيد ذلك الفيلسوف الفرنسي جاك روسو بقوله: "فكرة الممثلين فكرة حديثة العهد، فهي قد جاءتنا من الحكومة الإقطاعية".[181]

وكذلك يقول عالم الاجتماع السياسي الأمريكي بارينجتون مور مؤكداً كون الديمقراطية التمثيلية امتداداً لفكرة التمثيل في النظام الإقطاعي: "كان

177 توشار، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص١١٩.

178 عبدالرحيم، التاريخ الأوربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص٦٧.

179 مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، مرجع سابق، ص١٤.

180 عبد الرحيم، التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص١٣٩

181 روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٩٣

الشرط الحاسم للديمقراطية الحديثة هو ظهور توازن تقريبي بين التاج وطبقة النبلاء، كانت السلطة الملكية فيه هي المهيمنة ولكنها

تركت درجةً كبيرة من الاستقلال لطبقة النبلاء". ثم قال: "وللفكرة

التعددية القائلة بأن طبقة النبلاء المستقلة مكوّن أساسي في نمو الديمقراطية أساس متين في الحقيقة التاريخية".[١٨٢]

إذن الخلاصة هنا أننا يمكن أن ندّعي أنَّ مفهوم الديمقراطية وإن لم يطرأ عليه تغيّرٌ من الناحية الفكرية في الحقبة الإقطاعية فإن الحقبة الإقطاعية كانت وعاءً لجذور **فكرة التمثيل** على الأقل من الناحية العمليَّة، وفكرة التمثيل هي التي ستغيّر المدلول الديمقراطي تغييراً تاماً جعل الكثير من المفكرين والفلاسفة يرفضون الديمقراطية ويسلبونها أيَّ قيمةٍ اعتبارية.

---

١٨٢ بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية، مرجع سابق، ص٤٧٧.



الفصل الثالث: عصر التنوير

يُطلق مصطلح التنوير والمقصود به حركة فكرية في القرن الثامن عشر قادها كبار الفلاسفة والمفكرين لتحرير العقل الإنساني من الأوهام الدينية وأغلال الاستعباد العقلي، وقد عرّف الألماني أمانويل كانت التنوير بقوله: "إنه خلاص الإنسان من سذاجاته التي جلبها لنفسه، وذلك باستخدام عقله دون أن يشوّهه التعصّب ودون أن يوجّهه الآخرون".[١٨٣]

وسوف نتناول أبرز الشخصيات المفصليّة في هذه الحقبة من الذين ساهموا في تكوين المنتج الديمقراطي الحديث، وهم: جون لوك، مونتسكيو، جان جاك روسو، جون ستيوارت ميل، أمانويل كَانْت.

المبحث الأول: جون لوك والتمهيد لفكرتي الحرية الفردية والفصل بين السلطات

وليس المقصودُ من هذا البحث الحديثَ عن الفلسفة السياسية عند الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، فهناك العديد من المؤلفات التي تكفّلت بذلك، لكن ما أريد التعرّض له هنا هو إسهامات جون لوك المتعلقة بالشأن الديمقراطي، حيث إنَّ هناك قضيتين تحدث عنهما جون لوك كانتا بمثابة مقدمة تمهيدية لمن بعدهما:

القضية الأولى: الحديث عن الحرية الفردية ونزع قدسيَّة الحاكم.

القضية الثانية: الحديث عن الفصل بين السلطات.[١٨٤]

هاتان القضيتان شكّلتا أرضيَّة تمهيدية لمن جاء بعد جون لوك، فأما حديثه

---

١٨٣ أوترام، دوريندا، التنوير، ترجمة ماجد إبراهيم (بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨) ص٥٧

١٨٤ قبل جون لوك بألفي عام تحدث أرسطو عن سلطات ثلاث: الاستشارية، الحاكمة، القضائية، مع اختلاف وظيفي نسبياً عما هو معروف في مرحلة ما بعد جون لوك، للمزيد حول ذلك يُراجع آخر ثلاثة فصول من الباب الرابع من كتاب السياسة لأرسطو.

عن الحرية الفردية فقد كان مقدِّمة تمهيديّة للفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات ميل لبناء نظرية الحرية الفردية الليبرالية. وأما حديثه عن الفصل بين السلطات فقد مهّد بذلك للفيلسوف السياسي الفرنسي مونتسكيو لتأصيل قضية الفصل بين السلطات.

المطلب الأول: جون لوك والحرية الفردية

اشتهر الفلاسفة السياسيون ـ كمكيافيللي وهوبز وبودان ـ في الحقبة السابقة لعصر جون لوك بالتنظير للحكم المطلق وشرعنته، سواء بالتعويل على الأوليّات العملية بدلاً من الغايات الفلسفيّة كما هو الحال عند مكيافيللي، أو من خلال إيجاد أرضية فلسفيّة تشرعن الحكم المطلق كما هو الحال عند توماس هوبز. لكن حين جاء الإنجليزي جون لوك في مطلع عصر التنوير كان مخالفاً لمَن سَبقوه، حيث سخّر كتاباته لمحاربة الاستبداد والأنظمة الشمولية، والسعي نحو نزع صفة الألوهية عن الملوك، ولذلك كان منفياً في هولندا منذ عام ١٦٨٣ حتى قيام الثورة ضد جيمس الثاني، ثم عاد بعدها إلى إنجلترا.[١٨٥]

كان أحد أهم ما يسعى إليه جون لوك هو الرد على كتّاب عصره الذين كانوا ينظّرون للعبودية تنظيراً عقلياً ودينياً، حيث كانوا يجزمون بأن: "البشر لم يولدوا أحراراً، لذلك يستحيل لهم أن ينعموا بحرية اختيار حكامهم أو أشكال الحكم عندهم قط.[١٨٦] فللملوك السلطة المطلقة القائمة على الحق الإلهي؛ لأن العبيد يستحيل أن يكون لهم حقٌّ بالتعاقد أو التعاهد، وقد كان آدم حاكماً فرداً مطلقاً،[١٨٧] وتلك حال جميع الحكام بعده".[١٨٨]

---

١٨٥ يُراجع: مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، مرجع سابق، ص ٢٧٩

١٨٦ الصواب لغوياً أن يقول "أبداً": لأن قط تستخدم مع الماضي فقط.

١٨٧ لاحظ الاستدلال بآدم عليه السلام، وهذا يعكس دور التوظيفات الدينية في الشأن السياسي.

١٨٨ لوك، جون، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري (بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ط١، ١٩٥٩م) ص٧

إذن كان الفكر السائد في زمن جون لوك أن الناسَ خُلقوا عبيداً لا أحراراً، باستثناء الملك فقد خلقه الله حراً، ولذلك استحق الحكمَ والملك. كان جون لوك يرى أن هذا المنطقَ منطقٌ متهافتٌ عقلياً ودينياً، فقد قال معلقاً على هذه الحجة: " أنا لا أجد الكتاب المقدس أو دليل العقل ينصّان على ذلك".[189] لم يكن جون لوك يرى أي قداسة للحاكم، بل كان لا يعدُّ وجوده أمراً ضرورياً، فهو يرى أنّ الدولة إنما نشأت من خلال "الاتفاق بين الفرد وأقرانه" ولذلك هو يفرّق بين انهيار الحكومة وانهيار المجتمع، فالأول لا يستلزم الثاني؛ لأن الثاني هو الأصل، ولا ينهار المجتمع إلا لسببٍ واحد فقط، وهو هجوم "قوة خارجية عليهم تؤدي إلى التغلّب عليهم".[190]

كان جون لوك إذن رافضاً لكل أشكال الاستبداد الحكومي والمجتمعي، وكانت فلسفته السياسية تقوم على "وجوب احترام الدولة للحرية الفردية والعمل على حمايتها".[191] ولا يرى جون لوك حرجاً من أن تثور الشعوب على من أراد استعبادها، بل حتى على من أراد استعباد ولو شريحة من المجتمع، حيث يقول: "إذا تناولت الأحكام الجائرة عامة الشعب أو وقع الأذى والظلم على البعض فقط، فلستُ أدري كيف يُحال بينهم وبين الثورة على القوة الغاشمة التي تُستَخدم ضدهم".[192] وفي عبارة توضح مدى تعظيم جون لوك لحريّة

الفرد والحيلولة دون تعرّضها لأي خرق يقول: "إذا كان الحاكم يتصرَّف من دون تفويض شرعي، جاز الخروج عليه ومقاومته، كما يُقاوم كل امرئ آخر يسطو على حق الآخرين بالقوة".[193]

---

١٨٩ المرجع السابق، المكان ذاته.

١٩٠ المرجع السابق، ص ٢٧٠.

١٩١ مخزوم، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، مرجع سابق، ص٢٧٩.

١٩٢ يريد جون لوك بهذا الكلام أن يدافع عن أصدقائه في حزب الأحرار الإصلاحي الذين تبنّوا الثورة ضد الملك جيمس الثاني.

١٩٣ جون لوك، رسالتان في الحكم المدني، فقرة ٢٠٢، ص٢٦٥.

هذه النزعة إلى تعزيز الحرية الفردية والوقوف بحزم في وجه كل ما يعكّر صفوها، شكّلت أرضيّةً انطلق منها مواطنه الإنجليزي جون ستيوارت ميل في التنظير للعقيدة الليبرالية التي أصبحت متلازمة مع الديمقراطية إلى يومنا الحالي، كما سوف نرى ذلك لاحقاً.

المطلب الثاني: جون لوك والحديث عن الفصل بين السلطات

تحدث جون لوك طويلاً في كتابه "مقالتان في الحكم المدني" عن طبيعة السلطات ومهامها والعلاقة فيما بينها، وخلاصة ما قاله أنه ينبغي وجود ثلاث سلطات في كل دولة:

السلطة الأولى: سلطة تشريعية، وهي السلطة التي "لها الحق في تقرير كيفية استخدام قوى الدولة في الدفاع عن الأمة وأبنائها".[194]

السلطة الثانية: سلطة تنفيذية، وهي السلطة التي "تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعة من قبل السلطة التشريعية وتبقى آمرةً".[195]

السلطة الثالثة: سلطة اتحادية، وصلاحيّة هذه السلطة "تشمل سلطة إعلان الحرب وإقرار السلم والانضمام إلى الأحلاف وتوقيع المعاهدات وتنظيم سائر العلاقات مع كل الأفراد والجماعات الخارجة عن الدولة".

هذه هي السلطات الثلاث التي أقرها جون لوك، أما السلطة الأولى ــــ أي السلطة التشريعية ــــ فلا يرى جون لوك حاجة لوجودها بصورة دائمة،

"فليس من الضروري أن تكون السلطة التشريعية قائمة دائماً".[196] فيكيفها أن تجتمع مرة واحدة لتضع كل القوانين التي يتفق عليها المجتمع، ثم تترك تنفيذ

---

194 المرجع السابق، ص ٢٢٦.

195 المرجع السابق، ص٢٢٧.

196 جون لوك، رسالتان في الحكم المدني، مرجع السابق، ص٢٣١ فقرة ١٥٣.

هذه القوانين للسلطة التنفيذية، فلا حاجة إذن لوجود السلطة التشريعية بعد اجتماعها الأول لعدم وجود مهام تقوم بها. أما السلطة التنفيذية فهي مجرد سلطة تنوب عن السلطة التشريعية في تنفيذ القوانين والسهر على ضمان الالتزام بها. أما السلطة الثالثة، فهي سلطة جديدة من ابتكار جون لوك، وقد تردد في تسميتها بين "الاتحادية" و"الدولية"، وهو لا يرى إشكالاً في أي الاسمين، لأنه "لا عبرة بالأسماء".[١٩٧]

وقد يتساءل سائل: ما الفرق بين السلطتين التنفيذية والاتحادية؟

الفرق بينهما يكمن في أن السلطة التنفيذية خاضعة للقوانين التي شرّعتها السلطة التشريعية، أما السلطة الاتحادية فلا تخضع لقوانين السلطة التشريعة؛ لأنَّ قوانين السلطة التشريعية وضعت لظروف معينة محلية، بينما ظروف المجتمع الخارجي متغيرة، ولذلك فإنه "يجب ضرورةً أن يُترك أمرها لرؤية القائمين عليها وحكمتهم، كي يمارسوها من أجل الخير العام".[١٩٨]

وفيما يتعلق بالفصل بين السلطات الثلاث، فإن جون لوك يرى أن السلطة التشريعية هي السلطة العليا دائماً؛ لأنها سلطة الشعب، وكلتا السلطتين تتبعان لها، وإن كان ليس كل من يمارس السلطة التشريعية يمارس السلطة التنفيذية أو الاتحادية. أما العلاقة بين السلطتين التنفيذية والاتحادية فإنه "لا يصح أن تكونا منفصلتين" بحسب ما يعتقده جون لوك. وقد شرح علّة عدم الفصل بينهما بقوله: "لأنَّ ممارسة السلطتين كلتيهما تتطلب مؤازرة المجتمع، فإذا عهدنا بقوة الدولة الواحدة إلى فئتين مختلفتين لا تأتمر إحداهما بأمر الأخرى بحيث تكون قوة الجمهور خاضعة لقيادتين مختلفتين فإنه سيؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى اضطراب أو هلاك".[١٩٩]

---

١٩٧ المرجع السابق، ٢٢٧.

١٩٨ المرجع السابق، ص٢٢٨.

١٩٩ جون لوك، رسالتان في الحكم المدني، مرجع السابق، ص٢٢٨.

وهذا التعليل الذي شرحه جون لوك يلغي أيَّ قيمة عمليَّة لوجود السلطة الاتحادية، فإذا كان لا يجوز لها الانفصال، وإذا كانت إحداهما تأتمر بأمر الأخرى، فلا حاجة حينئذ لجعلهما سلطتين، بل هما سلطة واحدة لها وظيفتان داخلية وخارجية.

خلاصة مساهمة جون لوك في المفهوم الديمقراطي أنه ميّز بين ثلاث سلطات في الدولة، السلطة التشريعية وهي السلطة العليا التي تمثّل إرادة الأمة، والسلطة التنفيذية التي تعيّنها السلطة التشريعية، والسلطة الاتحادية التي تعيّنها السلطة التشريعية وتكون تابعة للسلطة التشريعية من حيث الائتمار وليس من حيث المهام. وهذا التمييز بين السلطات الذي قام به جون لوك شكّل أرضيَّةً انطلق منها الفرنسي مونتسكيو في الحديث عن الفصل بين السلطات.

المبحث الثاني: مونتسكيو والتنظير للفصل بين السلطات

ارتبط اسم الفرنسي "مونتسكيو" بنظرية الفصل بين السلطات، فأصبحت النظريَّة تُعزى إليه، ولكن في الحقيقة لم يكن هو المبتدع الحقيقي لها، وإنما كان ذلك امتداداً لما قرَّره الفلاسفة السابقون، لا سيّما الأثيني أرسطوطاليس والإنجليزي جون لوك، فقد تحدثنا في فصلٍ سابق أنَّ جون لوك طالب بالفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. لكن ربما هناك ثلاثة أسباب جعلت الباحثين ينسبون نظرية الفصل بين السلطات لمونتسكيو:

الأول: أن مونتسكيو كان أكثر تنظيراً لهذه الفكرة من جون لوك.

الثاني: أن مونتسكيو تحدث عن الفصل بين السلطات الثلاث، أما جون لوك فقد تحدث عن الفصل بين سلطتين فقط، وهما التشريعية والتنفيذية.

الثالث: أن مونتسكيو تحدث عن السلطات المعمول بها في العصر الحديث، أي السلطة القضائية والتشريعية والتنفيذية، بينما جون لوك لم يتحدث عن السلطة القضائية.

تحدث مونتسكيو بوضوح عن نظرية الفصل بين السلطات الثلاث، فهو يرى أنه يجب أن تكون السلطة التشريعية منفصلة عن السلطة التنفيذية، حيث يقول: "لا تكون الحرية أبداً إذا ما اجتمعت السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو في هيئة حاكمة واحدة".[٢٠٠]

وحين نسأل: لماذا يجب الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية؟ يجيبنا مونتسكيو قائلاً: "لأنه يُخشى أن يضع الملكُ قوانين جائرة لينفذها تنفيذاً جائراً".[٢٠١]

أي أننا إذا سمحنا لشخص بأن تكون له صلاحية التشريع وفي الوقت نفسه صلاحية التنفيذ، فإنه من المحتمل جداً أن يشرّع هذا الشخص تشريعات تصبُّ في صالحه؛ ولا يستطيع أحد معارضته لكونه هو الذي يملك الأداةَ التنفيذية، فليس ثمة ما يمنع من أن يكون التشريع والتنفيذ كلاهما في صالح الشخص ذاته؛ فمثلاً قد يكون من مصلحة صاحب السلطة التنفيذية أن يربط عملة الدولة بالين الياباني؛ لكونه مثلاً يبيع صادراته في تجارته الخاصة بهذه العملة، فهو يريد تقويتها، فيصدر تشريعاً يقضي بأن ترتبط عملة بلده

بالين الياباني لا لمصلحة لبلده بل لمصلحته الخاصة. كما أنه يمكن أن يُصدر الشخص تشريعات عامة، ثم ينفذها تنفيذاً سيئاً يخدم مصالحه، وليس ثمة ما يمنع ذلك. فمثلاً قد يصدر تشريع بمصادرة الأموال الفاسدة، لكن معنى الفساد معنى مرن قد يتم توظيفه توظيفاً جيداً وقد يتم توظيفه توظيفاً سيئاً. فإذا كان المشرّعُ سيئاً فإنه بالتأكيد سيحاول أن يوظّف التشريعات المرنة توظيفاً سيئاً.

---

٢٠٠ مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٥٣) ص٢٢٨.

٢٠١ المرجع السابق، المكان ذاته.

أما إذا كانت السلطتان التشريعية والتنفيذية منفصلتين، فهذا يضمن لنا أنّه لا يوجد شخص يستغل التشريعات لتنفيذ مآربه الخاصّة.

ولا يكتفي مونتسكيو بالمطالبة بالفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، بل يطالب كذلك أن تكون السلطة القضائية منفصلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، حيث يقول: "وكذلك لا تكون الحرية إذا لم تُفصل سلطة القضاء عن السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية".[٢٠٢]

ويشرح لنا مونتسكيو سبب رغبته في الفصل بين السلطتين التشريعية والقضائية قائلاً: "وإذا كانت ـ أي السلطة القضائية ـ متحدةً بالسلطة الاشتراعية كان السلطان على الحياة وحرية الأهليين أمراً مرادياً وذلك لأن القاضي يصير مشرعاً".[٢٠٣]

ثم يشرح لنا السبب في وجوب الفصل بين السلطة القضائية والتنفيذية قائلاً: "وإذا كانت ـ أي السلطة القضائية ـ متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن القاضي أن يصبح صاحباً لقدرة الباغي".[٢٠٤]

ويلخّص مونتسكيو تعليلَ مذهبه في الفصل بين السلطات الثلاث قائلاً: " كل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف نفسها هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر، وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد".[٢٠٥]

إذن خلاصة مذهب مونتسكيو أنه يجب أن تُفصل كلٌّ سلطة من السلطات الثلاث عن الأخرى، وهذا المذهب هو المذهب المعتمد في الديمقراطية إلى

٢٠٢ مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سابق، ص٢٢٨.

٢٠٣ المرجع السابق، المكان ذاته.

٢٠٤ المرجع السابق، ص٢٢٩.

٢٠٥ المرجع السابق، المكان ذاته.

يومنا الحالي. فالمؤسسات المعاصرة ذات العناية بالشأن الديمقراطي تنص بوضوح على مبدأ الفصل بين السلطات بوصفه مبدأ أساسياً في الديمقراطيات الحديثة؛ لأنه مبدأ يضمن عدمَ سطو كلّ سلطة بمفردها على المجتمع، فهذه السلطات بمثابة خزينة لها مفاتيح ثلاثة، فلا تُفتح إلا بوجود أصحاب هذه المفاتيح الثلاثة، وهذا ما يضمنُ أنَّ كلَّ السُّلطاتِ تُشاركُ في صناعةِ القرارِ واتخاذِهِ ومراقبته، فيتحقق بذلك التوازن في العمل الحكومي .Checks and balances

المبحث الثالث: جان جاك روسو وكليَّة السيادة

مع بدء التحوّل التدريجي في مفهوم الديمقراطية من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية برز في القرن الثامن عشر نجمُ الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو الذي جعل فكرة التمثيل لا تقلّل من قيمة الديمقراطية فحسب، بل هي تناقضها تناقضاً تاماً.[٢٠٦]

قد سبق شرح رأي جاك روسو وتعليلُ رفضه الديمقراطية التمثيليّة وإصرارِهِ على الديمقراطية المباشرة باعتبار أن هناك تلازماً بين جواز التنازل عن السيادة وجواز التمثيل، فحيثما جاز التمثيل جاز التنازل عن السيادة، وبما أنه لا يجوز التنازل عن السيادة فلا يجوز التمثيل حينئذ. وفي ذلك يقول: "غير جائز للسيادة أن تكون ممثلاً عنها للسبب عينه الذي لا يجوز أن يُتنازل عنها؛ فإنها كامنة كموناً جوهرياً في الإرادة العامة والإرادة لا تقبل التمثيل عنها؛ فإنها إما هي عينها وإما هي شيء آخر؛ ولا وجود لمنزلة بين المنزلتين"[٢٠٧]

---

٢٠٦ لجاك روسو العديد من الإسهامات التي أثرت في تطور الفكر السياسي البشري كفكرة العقد الاجتماعي الذي يتولد من إجماع أفراد المجتمع، لكني لن أناقش هنا من إسهامات روسو إلا ما يتعلق منها بالتطور الدلالي لمفهوم الديمقراطية.

٢٠٧ روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٩٣.

إذن عاد مفهوم الديمقراطية في القرن الثامن عشر على يد جاك روسو إلى مفهومه عند مولده في المجتمعات الأثينية، وهو مفهوم الديمقراطية المباشرة. لكن جاك روسو لم يكتفِ بهذا فحسب، بل أضاف عنصراً مهماً وذا بال في مفهوم الديمقراطية، وهو أنه على الرغم من اعتماد الديمقراطية على مبدأ الأغلبية فإنه لابد أن ينعقد الإجماع ولو مرة على الأقل لإثبات شرعية التحاكم إلى الديمقراطية. أي أنه لابد أن يُجمع أفراد المجتمع كلهم وليس الأغلبية فقط على القبول بأن تكون الحاكمية في المستقبل إلى مبدأ الأغلبية، وهذا الإجماع هو الذي يخلق "العقد الاجتماعي" وهو عقد بين أفراد المجتمع أنفسهم وليس بين أفراد المجتمع والحاكم كما يريد توماس هوبز وغيره.

إضافة جاك روسو إضافة غير عملية

باختصار، لم نستفد — من الناحية العملية — شيئاً من إضافات جاك روسو لمفهوم الديمقراطية، ذلك أن خلاصة إضافة روسو لمفهوم الديمقراطية تكمن في أمرين:

الأمر الأول: منع التمثيل منعاً باتاً، أي منع وجود البرلمانات والمجالس النيابية، بل إنه لا يرى أصلاً إمكانيّة تصور التمثيل حتى مجرد تصور.

الأمر الثاني: اشتراط انعقاد الإجماع قبل تبنّي الديمقراطية لكي تتحقق الإرادة العامة.

وهذان الأمران يكادان أن يكونا محالين على الأقل بالمنطق العادي، ولقد اعترف جاك روسو نفسه بأن فكرة الديمقراطية — بحسب تصوره لها — فكرة محالة ولا يمكن تطبيقها، حيث يقول: "إذا أخذنا لفظ الديمقراطية في معناه الدقيق بان لنا أنَّ الديمقراطية الحقة لم توجد قط ولن توجد أبداً".[٢٠٨]

٢٠٨ روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٥٨.

إذن روسو نفسه يعترف بأن الديمقراطية ليست حلاً عملياً يمكن التعويلُ عليه، أولاً لصعوبة انعقاد الإجماع، وثانياً لأنه "ليس من الجائز أن نتخيّل الشعب لا ينفك مجتمعاً لكي ينقطع للشؤون العامة".[٢٠٩]

وإذا كان روسو يعترف أن اشتراط منع التمثيل وانعقاد الإجماع في الديمقراطية يجعلها نظاماً محال الوقوع، فما الفائدة إذن من وضع شروط تجعل المشروط محالاً؟ والسؤال الآخر: لماذا يشترط روسو وجود الإجماع مع أن الأثينيين أنفسهم ـ الذين أنشأوا الديمقراطية ـ لم يكونوا يشترطون الإجماع؟ فهذا الفيلسوف الأثيني أرسطو يقول: "إن إجماع الكل على نفس القول جميلٌ، لكنه مستحيل".[٢١٠]

المبحث الرابع: جون ستيوارت ميل والديمقراطية الليبرالية

التحوّل المدلولي الذي حدث للديمقراطية على يد الفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات ميل لا يقلّ أهمية عن التحول الذي حدث للديمقراطية من خلال

تحولها من الحكم المباشر إلى الحكم التمثيلي. فقد كانت الديمقراطية في كتابات الأولين ليست أكثر من كونها نظاماً سياسياً مجرداً، بحيث تصلح قولبته بما يتلاءم مع خصائص المجتمعات الدينية والثقافية. وحين جاء جون ستيورات ميل أضاف البعد الأيدلوجي للنظام الديمقراطي، وهو البُعد الليبرالي. فنحن نعلم أن الديمقراطية تستلزم استلزاماً مباشراً وجود الحرية الفردية، أي الحرية التي تخوّل للفرد اتخاذ قراره من دون إكراه، لكن جون ستيورات ميل لم يرتضِ هذا السقف، بل رفض أن يسمي الحرية

---

٢٠٩ المرجع السابق، المكان ذاته. يقصد أنه لا يمكن أن نتخيّل وجود الشعب متفرغاً تماماً لبحث شؤونه السياسيّة.

٢١٠ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص١٥٩

حريةً ما لم تكن "بنحو مطلق وبلا تحفظ"،[٢١١] أي ما لم تكن حريةً بالمفهوم الليبرالي.

فلا يجوز "للسلطة التشريعية أو التنفيذية أن تفرض آراء معينة على الناس أو أن تحدد لهم ما يجوز اعتناقه"، وليست السلطة فقط المطالبة بالابتعاد عن تقييد حرية الفرد، بل حتى الرأي العام يجب أن لا يُسمح له بفرض "إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها".[٢١٢]

والحالة الوحيدة التي تسمح فيها الليبرالية بتقييد الحرية هي حينما يكون سلوك الفرد مؤذياً للآخرين، فحينها يجوز أن يُردَع الفردُ وتقيّد حريّته مِنْ قِبَل الحكومة أو المجتمع. يقول جون ستيورات ميل: " الغاية الوحيدة التي تسوّغ للناس التدخل في حرية الفرد هي حماية أنفسهم منه".[٢١٣] هذا الجانب الوحيد الذي يكون فيه الفرد مقيداً ويحق للمجتمع أن يوقفه ويسائله، أما الجانب المتعلق بتصرف الفرد في نفسه "فهو حر وله فيه حق مطلق لا تحده حدود، فللفرد سيطرة كاملة على نفسه وبدنه وعقله".[٢١٤]

ويلخّص جون ستيورات المذهب الليبرالي في شأن الحريات قائلاً: "الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية السعي وراء مصالحنا الخاصة بطرقنا الخاصة، ما دمنا لم نحاول حرمان الآخرين أو منعهم من السعي وراء مصالحهم بطرقهم الخاصة".[٢١٥]

٢١١ جون ستيورات، أسس الليبرالية السياسية، مرجع سابق، ص١٣٢.

٢١٢ المرجع السابق، ص١٢١.

٢١٣ المرجع السابق، ص١٢٨.

٢١٤ المرجع السابق، ص ١٢٨.

٢١٥ جون ستيورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبدالفتاح (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٦) ص١٣٢.

ما الذي ترتَّب على إضافة البعد الليبرالي للديمقراطية؟

من الواضح أن الفكر الليبرالي كما طرحه جون ستيورات ميل يستلزم أن تكون السلطة العليا في الدولة سلطة محايدة مطلقاً، محايدة تجاه الدين والأخلاق والمعرفة، فلا يجوز للدولة أن تفرض وجهة نظرها الأخلاقية أو الدينية أو المعرفية على أفراد المجتمع، وأي محاولة لفعل ذلك فإن الحرية ستكون معدومةً حقيقةً وإن وجدت اسماً، وهذا يستلزم منع الدولة من أنْ تتبنّى أيَّ رؤيةٍ محددة تجاه الدين والأخلاق والمعرفة.

كما أنه لا يجوز للمجتمع أن يملي موقفه الديني أو الأخلاقي على أي فرد من أفراده، فللمجتمع كامل الحق في أن يتبنّى ما يشاء من الأفكار، لكن ليس له أدنى حق في أن يفرض أفكاره مهما بلغ يقينه بصحتها على أي فردٍ من أفراد المجتمع ولو كان فرداً واحداً فقط. أي حتى لو وجد فرد واحد يخالف رؤية المجتمع بأكمله فإنه لا يجوز ــ ليبراليا ــ أن يُجبر هذا الفرد على تبني رؤية المجتمع، فإذا "انعقد إجماع البشر على رأي وخالفه في الرأي فردٌ واحد، ما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد بأعظم من حق الفرد في إخراس البشرية، ولو كان الرأي لا قيمة له إلا عند صاحبه".[216]

إذن يتضح من كل ما سبق أن الذي ترتب على إضافة البعد الليبرالي للديمقراطية هو أن الحرية المطلوبة في الديمقراطية تحولت من مطلق الحرية

إلى الحرية المطلقة، وهذا بالتأكيد يعني وجوب أن تكون الحكومة حكومةً علمانية،[217] أي تتبنى الحياد تجاه الدين والأخلاق والعلم حتى لا تفرض أي شيء من ذلك على أفراد المجتمع، وأما لو تبنت رؤية فكرية محددة فإن ذلك بلا شك سينعكس على حريات الأفراد.

---

٢١٦ المرجع السابق، ص١٣٦.

٢١٧ أقصد بالعلمانية هنا العلمانية الخيارية، وليس العلمانية الحتمية التي تُفرض من أعلى على الجمهور.

ومطالبة الليبراليين الحكومة بتبنّي الحياد الديني والأخلاقي يعني أن الديمقراطية لا يمكن أن تعيش في قالب ديني، لا إسلامي ولا مسيحي ولا يهودي؛ لأن تبني الحكومة أي دين من الأديان يعني بالضرورة أنها ستفرض قيمه على أفراد المجتمع، وفرض أي قيَم دينيّة على أفراد المجتمع يعني تقييد حريات الأفراد، وحريّات الأفراد لا يجوز في العقيدة الليبرالية إلا أن تكونَ مطلقةً وبلا تحفّظ.

إذن، إضافة البعد الليبرالي على المفهوم الديمقراطي نتج عنه تنحية كل الأديان والمنظومات الفكرية القيَميَّة عن الدولة، وجعل الدولة دولةً علمانية تتبنى الحياد تجاه كل الأيدلوجيات.

المبحث الخامس:
أمانويل كانت وتحويل الديمقراطية إلى عقيدة دوليَّة

ذكرنا سابقاً أنَّ الديمقراطية كانت عقيدةً محليَّة منذ بدئها في العصور الأثينية إلى مطلع القرن التاسع عشر حيث ظهرت نظرية السلام الديمقراطي على يد الألماني أمانويل كانت، وأصبحت هذه النظرية أساساً فكرياً للحروب التي يشنها الغربيون ـــ بدءاً بنابليون وانتهاءً ببوش الابن ـــ في سبيل نشر الديمقراطية وفرضها على شعوب العالم.

والمقصود بنظرية السلام الديمقراطي هو وجوب أن يكون النظام الديمقراطي هو النظام السائد في العالم، اعتماداً على ركيزتين:

الركيزة الأولى: أن الدول الديمقراطية لا تتقاتل فيما بينها، ولعلَّ التاريخ خير شاهد على ذلك، فلم يشهد التاريخ ـــ بحسب قولهم ـــ حرباً بين دولتين ديمقراطيتين.ومن أهم الأسباب المؤدية إلى ذلك أنَّ قرار الحرب في الدول الديمقراطية ليس سهلاً؛ لأنه لابد أن يمر عبر مؤسسات التشريع في الدولة، وهذا من شأنه أن يُعقِّد المسألة، أما قرار الحرب في الدول الديكتاتورية فلا يحتاج إلا إلى قرار من رأس الدولة. وكذلك من الأسباب أنَّ الديمقراطية من شأنها أن تخلق وعياً شعبياً وثقافة سياسية يمنعان تقبّل المجتمع فكرة الحروب والصراعات العسكرية مع الدول الأخرى.

الركيزة الثانية: أن العلاقات خارج المنطقة الديمقراطية علاقات صراعية، أي أنَّ الأصل فيها عدم السلام، بما في ذلك العلاقات بين الدول الديمقراطية مع غير الديمقراطية، لأن "الدولة الطبيعية هي دولة الحرب وليست دولة السلام".[218] وبناءً على انحسار فعالية فكرة "السلام الديمقراطي" في المساحة الديمقراطية فقط، فإن هذا يعني أنَّ فكرة "السلام الديمقراطي" لا تصلح أن تكون عامة؛ لأنه لا يمكن أن تشمل سوى المساحة التي تحتضن الدول

218 Kant. Immanuel. To Perpetual Peace; A philosophical Sketch. Essential Readings in World Politics (NEW YORK. 4th edition 2011) p 12.

الديمقراطية، فلا يمكن بذلك عولمتها، لكن على الأقل تبقى صالحة لأن تكون أرضية تبريرية يستند إليها الليبراليون في تفاؤلهم تجاه النظام الدولي، وإن كان هذا التفاؤل يقابله على النقيض تشاؤم أرباب النظرية الواقعية.[٢١٩] وفكرة السلام الديمقراطي لا تزال حيةً في العقل الأمريكي السياسي والعلمي على حد سواء، ومن أواخر من أكّد فكرة السلام الديمقراطي وأكّد تلازم الديمقراطيةً للسلام الخبيران الأمريكيان في مجال التعاون الدولي لورن كارنر[٢٢٠] و كينيث ولاك،[٢٢١] حيث أكدا في دراستهما "اتجاهات جديدة لتطوير الديمقراطية" أنَّ تعزيز الديمقراطيات هو أفضل حل لجلب السلام عبر الحدود.[٢٢٢]

وسوف نتناول نظرية السلام الديمقراطي تناولاً تفصيلياً في مبحثٍ قادم إن شاء الله تعالى.

---

٢١٩ الواقعية هي إحدى المدارس التفسيرية في العلاقات الدولية، وهي أقدم المدارس السياسية، حيث تعود جذورها إلى كتابات الإيطالي مكيافيللي والإنجليزي توماس هوبز. وتنطلق الواقعية من منطلق يكاد يكون شاذاً واستثنائياً بين الأيدلوجيات والنظريات الأخرى، حيث تقرر بوضوح أنَّ الأصل في الفرد الشر، وأنه من حيث تكوينه الأصلي يُعدُّ مخلوقاً سيئاً أنانياً لا يبحث إلا عن مصالحه الخاصة ولا يتوانى عن فعلِ أي شيء في سبيل حصوله على مصالحه، وأنَّ علاقته مع الآخر مبنية على الخوف والعداء وتوقُّع ما هو سلبي منه. وإذا كان الإنسانُ بفطرته سيئاً، فإنَّ هذا الاعتقاد يترتب عليه أنَّ الدولة نفسها لن تكون إلا انعكاساً للإنسان الفرد؛ لأن الدولة ليست إلا مجموعة من البشر، فغاية الدولة الحقيقية تكمن في تضخيم مصالحها بصرف النظر عن الآلية المتبوعة في ذلك، وبناءً على ذلك فإنَّ الواقعية ترى أن القوة وحدها هي التي ينبغي أن تركز عليها الدولة. للمزيد حول النظرية الواقعية يُراجع:

1-Karen. Mingest. Essentials of International Relations (W.W.Norton & Company. US. 5th Edition. 2011) P70.

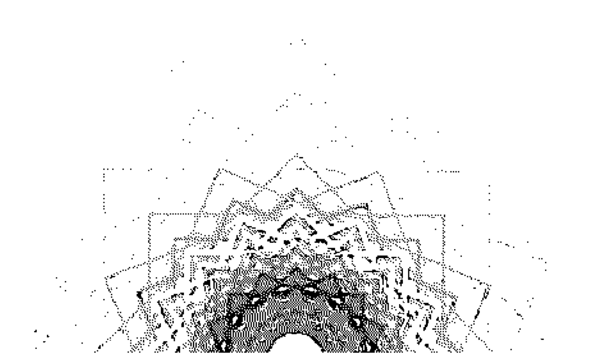
٢- عسّاف، عبد المعطي محمد، مقدمة إلى علم السياسة (دار عالم الكتب، ط١، ١٩٩٦).

٣- حسين، خليل، العلاقات الدولية، النظرية والواقع (بيروت، منشورات الحلبي، ط١، ٢٠١١).

٢٢٠ وهو يشغل منصب نائب رئيس المعهد الجمهوري الدولي
International Republican Institute

٢٢١ رئيس المعهد الديمقراطي الوطني National Democratic Institute

222 Lorne W.Craner. Kenneth Wollack. New Direction for Democracy Promotion. National Democratic Institute. P 10



في القرن التاسع عشر تذبذب الوضع الديمقراطي في المنطقة الأوروبية، فقد كانت معظم الدول الأوربية تعيش إصلاحات وانتكاسات في المشهد الديمقراطي، ووصل ذلك إلى ذروته في الثورات الأوروبية عام ١٨٤٨ -١٨٤٩، حيث ثار الأوروبيون ــ باستثناء انجلترا ــ ضد النظم الشمولية المستبدة، ثم تكالبت الأنظمة الاستبدادية على تلك الثورات فاستطاعت وأدها في مهدها. ثم عادت الشعوب الأوروبية كرَّة أخرى لكنَّ يد الاستبداد كانت اليدَ العُليا حتى دخل القرن العشرون ووضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، حينها أصبحت معظم الدول الأوروبية دولاً ديمقراطية إما نتيجة إصلاحات داخلية وحراكات شعبيّة كما هو الأمر في الحالة الإيطالية، وإمَّا من خلال الامتثال للرغبة الخارجية كما هو الشأن في ألمانيا الغربية، حيث فرضت الولايات المتحدة الأمريكية ــ بمعيَّة قوى التحالف ــ النموذج الديمقراطي على المجتمع الألماني، كما فعلت ذلك مع اليابانيين.

في النصف الثاني من القرن العشرين مرّت الديمقراطيّة بمرحلتين تكمّل إحداهما الأخرى، أما المرحلة الأولى فهي حقبة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، التي استمرت منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية عام ١٩٤٥ إلى انهيار الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٩١. وأمَّا المرحلة الأخرى فهي حقبة ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وبروز القطب الأوحد في هذا العالم، وهو الولايات المتحدة الأمريكية.

المطلب الأول: الديمقراطية ما بعد الحرب العالمية الثانية (الحرب الباردة)

بعد الحرب العالمية الثانية ظهرتْ قوّتان أساسيتان في العالم، وهما الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي. تبنّى الاتحاد السوفيتي المذهب في هذه الحقبة بدأ المعسكر الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة بدعم

التحـوّل الديمقراطـي[٢٢٣] في العـالم باعتبـار أن الديمقراطيـة هـي الواجهة السياسـية للنظام الرأسـمالي، وهي البوابة التي من خلالهـا تلج الدول إلى معسـكر الرأسـمالية. ومن هنا فقد سـعت الولايات المتحدة الأمريكية لنشر الديمقراطية "باسـتخدام كل الأدوات المتوفرة في ترسانة السياسة الخارجية الأمريكية، سـواء باستخدام القوة العسكرية، أو من خلال المساعدات المالية، أو بالعقوبات الاقتصـادية أو بالضـغوط الدبلوماسـية أو مـن خلال الأعمال السـرية".[٢٢٤] وفي عـام ١٩٨٣ تبنّـى الرئيسـ الأمريكـي رونالد ريغـن طريقة عمليـة تمويلية لدعم الديمقراطيات من خلال إنشـاء منظمة الوقف الوطنـي للديمقراطيـة National Endowment Democracy عـام ١٩٨٣م،[٢٢٥] وهي منظمّة غير حكومية يموّلها الكونغرس.

إذن في مرحلة الحرب الباردة برزت الديمقراطية باعتبارها مؤشراً على كون الدولة التي تتبناها دولة متحضّرة تنتمي إلى العالم الحر، الذي كانت الولايات المتحدة تحرص أشد الحرص على توسيع رقعته، ولذلك قال أحد الباحثين الأمريكيين لو أنَّ الله نفسه خرج وقال إن الديمقراطية سيئة وضررَها أكبرُ من نفعها فإنَّ المؤسسات الأمريكية ستستمرُّ في عمليَّة نشر الديمقراطية.[٢٢٦]

---

٢٢٣ مصطلح "التحول الديمقراطي" Democratization من المصطلحات السياسيّة الحديثة، وهناك عشرات الكتابات حولها، وهي تعني باختصار مجموعة من القواعد والإجراءات التي تتبعها الدول الساعيّة إلى الانتقال من نظام غير ديمقراطي إلى نظام ديمقراطي.

٢٢٤ بلانتر، مقدمة هل الديمقراطية قابلة للتصدير، مرجع سابق، ص ٣٥

٢٢٥ جاء في موقع المنظمة تعريفاً بها كالتالي: "الصندوق الوطني للديمقراطية (NED) هو مؤسسة خاصة غير ربحية مكرسة لتحقيق النمو وتعزيز المؤسسات الديمقراطية في جميع أنحاء العالم. وفي كل عام، يقدم الصندوق الوطني للديمقراطية أكثر من ١٠٠٠ منحة لدعم مشاريع الجماعات غير الحكومية في الخارج والتي تعمل من أجل الأهداف الديمقراطية في أكثر من ٩٠ بلدًا"

٢٢٦ ستيفن فيش، مواجهة الثقافة، مرجع سابق، ص ١٤١

المطلب الثاني:

الديمقراطية في زمن القطبية الأحادية، شرعيّة دولية، وحلٌ أخير

في ديسمبر من عام ١٩٩١م أعلن البرلمان السوفييتي حلّ الاتحاد السوفيتي، وبذلك تكون الحرب الباردة التي استمرت منذ الحرب العالمية الثانية إلى هذا التاريخ انتهت رسمياً، وانتهى تبعاً لذلك النظام الدولي القائم على القطبية الثنائية، وأصبح هناك قطبٌ واحدٌ في هذا العالم وهو الولايات المتحدة الأمريكية، وأيدلوجية سياسية واحدة، وهي الديمقراطية الليبرالية.
يقول النمساوي هانس كوكلر: "بعد انتهاء الحرب الباردة حلَّ التنزيه محل النقد الذاتي، ويتجسَّد هذا الموقف في الحديث عن نظام عالمي جديد مصوغ على غرار الخطوط الأساسية للديمقراطية الليبرالية.

هذا التفرّد الأمريكي في زعامة العالم جعل الكاتب الأمريكي المشهور فوكوياما يكتب كتاباً أثار جدلاً كبيراً في أوساط المفكرين، وهو كتاب "نهاية التاريخ". فكرةُ هذا الكتاب ترتكز على أن النظام الديمقراطي ــ وتحديداً الديمقراطيّة الليبرالية ــ هو آخر إبداع سياسي يمكن أن ينجبه العقلُ البشري، ولن يكون بعد هذا النظام نظام آخر يحظى بشرعية توازي شرعية النظام الديمقراطي. كما أن النظام الرأسمالي هو الآخر يعدُّ النظام الأمثل والأخير في هذا العالم، حيث يقول فوكوياما "الديمقراطية الليبرالية قد تشكّل نقطة النهاية في التطوّر الإيدلوجي للإنسانية" وأنها كذلك "الصورة النهائية لنظام الحكم البشري".[٢٢٧]

إذن الديمقراطية الليبرالية ــ بحسب فوكوياما ــ هي نهاية إقدام العقول البشرية في الحقل الأيدلوجي، ولذلك "فإنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية".

---

٢٢٧ فوكوياما، فرنسيس، الإنسان الأخير وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد (القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٣) ص٧.

وفيما يتعلّق بسلبيات الديمقراطية الليبرالية،[٢٢٨] فإنّ فوكوياما يعترف بوجود سلبيات ونواقص تعتري النظام الديمقراطي، لكنه يصر على أن هذه العيوب ليست متعلقة بالديمقراطية من حيث هي مبدأ، بل هي متعلقة بالديمقراطية من حيث هي ممارسة عمليّة، بخلاف العيوب التي تعتري الأنظمة السياسية السابقة كالثيوقراطية والأرستقراطية، فعيوب هذه الأنظمة متعلقة بالأنظمة ذاتها، أي من حيث صورتها النظرية، أما الديمقراطية الليبرالية فعيوبها فقط في الجانب التطبيقي، أي أن الناس لا يحسنون أحياناً تطبيق الديمقراطية، وفي ذلك يقول فوكوياما: "بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدّت في النهاية إلى سقوطها، فإنّ الديمقراطية الليبرالية قد يمكن القول إنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية، وليس معنى ذلك أنَّ الديمقراطيات الراسخة كالولايات المتحدة لا تعرف الظلم أو المشكلات الاجتماعية الخطيرة، غير أن هذه المشاكل في ظنّي وليدة قصور في تطبيق المبدأين التوأم: الحرية والمساواة، ولا تتصل هذه المشاكل في المبدأين ذاتهما".[٢٢٩] وفوكوياما يرى أنَّه لم يأتِ بجديد في هذه النظرية، وإنما هو امتداد لمن سبقوه، فقد تحدّث الألماني هيجل عن نهاية التطوّر الإيدلوجي، حيث ذكر أنَّ العالم سينتهي أيدلوجيّاً إلى تبنّي الدولة الليبرالية، وكذلك تحدّث الألماني كارل ماركس عن نهاية العالم الكامنة في المجتمع الشيوعي.

إذن السؤال عن أيدلوجيّة تشكّل نهاية العالم ليس سؤالاً حديثاً محدثاً، وإنما هو سؤال قديمٌ منذ أكثر من مئة وخمسين عاماً، وبذلك يكون فوكوياما مذكّراً بهذا السؤال وليس منتجاً له.

ويرى فوكوياما أن تطوّر العالم سيتوقّف أيدلوجياً عند الديمقراطية الليبرالية لسببين:

---

٢٢٨ سوف نتحدث لاحقاً عن الديمقراطية الليبرالية بصورة أكثر تفصيلاً.

٢٢٩ فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، مرجع سابق، ص٨.

السبب الأول: اقتصادي، وهو يكمن في أنَّ الرأسمالية أحدثت رفاهية لدى المجتمعات التي تتبناها، "فالسوق المفتوحة قد انتشرت ونجحت في خلق مستويات من الرخاء المادي لم نعهدها من قبل".[٢٣٠] وهذا ما سيجعل النظام الرأسمالي هو النظام الاقتصادي النهائي والأخير في الحياة البشرية، فسوف تبقى البشريّة ملتزمة بهذا النظام ولن تستطيع الإتيان بما هو أفضل منه.[٢٣١]

السبب الثاني: ما يتعلّق بالنظرة الدولية للديمقراطية، حيث أصبحت الديمقراطية تمثّل تقدماً وتطوراً وحضارةً، وفي ذلك يقول مارك بلانتر: "الشرعيَّة العالمية للديمقراطية تجعلها أمراً يصبو إليه الناس في جميع أنحاء العالم". بل ذهب بعضهم إلى جعل الديمقراطية "رديفاً للحضارة"،[٢٣٢] أي أن الدولة التي تتبنى النظام الديمقراطي تكون دولةً حضاريةً، والدولة التي لا تتبنى النظام الديمقراطي تكون دولةً متخلّفة.

هذا هو الحال الذي وصلت إليه الديمقراطية اليوم بحسب ما نظَّره له فرنسيس فوكوياما،[٢٣٣] فقد أصبحت النظام الشرعي الوحيد المرادف للحضارة.

والله وحده الذي يعلم عن مستقبل هذا النظام وكيف ستؤول المسارات الأيدلوجية في المستقبل بعد ظهور علامات تهاوي نظام القطب الواحد،

---

٢٣٠ المرجع السابق، ص١٠

٢٣١ ما يقوله فوكوياما عن ديمومة النظام الرأسمالي يأتي على النقيض تماماً مما قاله العالم الأمريكي الاقتصادي الشهير جوزيف شومبيتر قبل أكثر من ستين عاماً، حيث ذكر أنَّ الرأسمالية لا يمكن أن تحيا وتستمر، بل ستؤول إلى الزوال والتلاشي، وستكون الاشتراكيّة هي الوريث الواضح لها. انظر: جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص١٧٠.

٢٣٢ كان هذا تعبير السياسي الجورجي غيا نوديا Ghia Nodia، وقد ذكر أن "أكبر انتصار للديمقراطية في العالم الحديث أنها أصبحت أمراً مألوفاً". يُراجع: بلانتر، مقدمة هل الديمقراطية قابلة للتصدير، ص٣٢.

٢٣٣ انتقد الكثير من المفكرين كتابات فرنسيس فوكوياما بخصوص الديمقراطية الليبرالية، ووصف هانس كوكلر تحليلات فوكوياما بأنها "تحليلات سطحية" وأنها "تلفيق غير مدروس فلسفياً لغائية هيغل التاريخية". يُراجع: كوكلر، أسباب تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين، ص٤٦، ص٤٨.

وتحوّل الولايات المتحدة ــ الراعي الرسمي للديمقراطي ــ من دولة مهيمنة إلى دولة عظمى تشاطرها العظمة العديد من الدول. يقول جياكومو كيوزا: "أصبح انهيار الولايات المتحدة من الموضوعات المتداولة، فهذه الدولة التي كانت تُمجّد منذ سنوات ليست ببعيدة باعتبارها بلداً ضخماً يتمتّع بقوة وجاذبية لا مثيل لهما، أصبحت الآن تواجه إمكانية تحلّلها".[٢٣٤]

٢٣٤ جاء ذلك في مقالة كتبها جياكومو كيوزا في المجلة الفصلية Political Scinces Quarterly، ونقله نعوم تشومسكي في كتابه "صناعة المستقبل" راجع: تشومسكي، نعوم، صناعة المستقبل (بيروت، شركة المطبوعات، ط، ٢٠١٣) ص ٢٦٥.

خلاصة الباب

أولاً: الديمقراطيّة عند أفلاطون تأتي بوصفها ردّة فعل على الاستبداد الأوليغاركي، أي تكون الحكومة تُدار من قبل طبقة غنيّةٌ مستبدة فيورّث ذلك غضباً لدى عموم الشعب فيثورون على هذا النظام، ثم بعد أن يسيطروا على السلطة تصبح هناك حريّة مطلقة دون أي قوانين، وهذه هي الديمقراطية.

ثانياً: الديمقراطيّة عند أرسطو تعني حكم الأغلبيّة، لكن هذه الأغلبيّة لا تحكم لصالح المجتمع وإنما لصالح ذاتها.

ثالثاً: في نهاية القرون الوسطى وعصر النهضة كانت الطبقة الملكيّة تعمل على تقريب الطبقة الإقطاعية بوصفها ممثلة عن الطبقة العامة بصورة غير منظمة، وهذا التقريب كان بمثابة النواة العمليّة لفكرة التمثيل في النظم الديمقراطيّة الحديثة.

رابعاً: في بداية عصر التنوير ظهر الفيلسوف الإنجليزي جون لوك وتحدّث عن قضيتين ساهمتا في تشكيل المنتج الديمقراطي الحديث، وهما: الفصل بين السلطات، والحرية الفرديّة.

خامساً: بعد تمهيد جون لوك لمسألة الفصل بين السلطات، جاء الفرنسي مونتسكيو وتحدث عن مسألة الفصل بين السلطات، لكن بصورة أكثر تفصيلاً، مما جعل نظرية الفصل بين السلطات تُنسب إليه.

سادساً: بعد تمهيد جون لوك لمسألة الحريّة الفرديَّة، جاء الإنجليزي جون ستيوارت ميل لينشئ نظريّة متكاملة حول الحريّة الفرديَّة التي أصبحت المحور الأساسي في الديمقراطيّة الليبرالية.

سابعاً: الفرنسي جاك روسو رفض الديمقراطية التمثيلية وطالب بعودة الديمقراطيّة المباشرة، واشترط لصحة ابتداء العمل بالديمقراطيّة أن يجمع الشعب كلُّه على قبولها، وليس الأغلبيّة فقط.

ثامناً: أضاف الألماني أمانويل كانْت بُعداً جديداً للديمقراطيّة من خلال نظريّة "السلام الديمقراطي"، التي تُطالب بأن تكون جميع الأنظمة العالمية نظماً ديمقراطيّة؛ لأنّ الدول الديمقراطية لا تتحارب فيما بينها، وهذا من شأنه أن يخلق سلاماً دولياً.

تاسعاً: في حقبة الحرب الباردة (القطبيّة الثنائية) كانت الديمقراطية تمثّل علامةً على الانضمام للعالم الحر الذي كان خاضعاً للولايات المتحدة الأمريكيّة، وقد بذلت الولايات المتحدة مبالغ طائلة لتوسيع الرقعة الديمقراطيّة العالميّة.

عاشراً: أصبحت الديمقراطيّة في مرحلة القطبيّة الأحاديّة (ما بعد الحرب الباردة) النظام الشرعي الوحيد في العالم، بل هو نهاية التطوّر الأيدلوجي عند البشريّة بحسب ما يعتقد الأمريكي فوكوياما.

الباب الرابع: الديمقراطية واعتباراتها

في هذا الفصل سوف نتحدث عن المفهوم الديمقراطي من خلال اعتبارات متعددة ومختلفة، وهي كالتالي:

الفصل الأول: الديمقراطية باعتبار الإطار السياسي الذي تعمل فيه.

الفصل الثاني: الديمقراطية باعتبار الرفض والقبول

الفصل الثالث: الديمقراطية باعتبار الأدلجة والتجريد.

الفصل الرابع: الديمقراطية باعتبار الإطلاق والنسبية.

الفصل الخامس: الديمقراطية باعتبار كمال الوجود الديمقراطي ونسبيّته

الفصل السادس: الديمقراطية باعتبارها عقيدة محلية وعقيدة دولية.

ليس هناك إطارٌ موحّدٌ تعملُ الديمقراطية في ظلاله، فقد تتشابه الديمقراطيات من الناحية العمليّة وتختلف الأطر، وبحسب الواقع السياسي المعاصر فهناك إطاران رئيسان تعمل الديمقراطية في ظلالهما:

الإطار الأول: النظام الملكي.

الإطار الثاني: النظام الجمهوري.

المبحث الأول: الإطار الملكي

يعني النظام الملكي أن يكون هناك ملك على رأس هرم الدولة، بصرف النظر عن السقف التنفيذي الذي يمتلكه، والملكية تأتي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الملكية الدستورية

النوع الثاني: الملكية الشمولية أو المطلقة

النوع الثالث: الملكيَّة التشاركيَّة،[٢٢٥] وهي تتمثّل في شكلين:

أ- التشاركية المطلقة

ب- التشاركية النسبية

---

٢٢٥ مصطلح الملكيّة التشاركية والمصطلحان الآخران التابعان له هي تسميات من عند الباحث، فقد اضطررت لإيجاد هذه المصطلحات لأني لم أجد مصطلحات لمفاهيمها في العلوم السياسية تعطي اعتباراً للفروقات التي بينها. وبعد صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب وجدتُ أنّه كان يطلق على النظام البريطاني في نهاية القرن السابع عشر "الملكية المختلطة" لوجود توزيع في السلطات بين البرلمان والملك، لكن لستُ أدري إن كان هذا المصطلح يُطلق على توزيع مقنن للسلطات أم توزيع مرتبط بتركيبة القوى بين الفاعلين السياسيين في تلك الفترة. وقد أورد هذا المصطلح عبدالغني عبدالرحمن في كتابه "مدخل في تاريخ الديمقراطية" ص١٩٠.

والآن سوف نتحدث عن كلّ نوع من أنواع الملكيّات الثلاثة.[٢٣٦]

النوع الأول: الملكيَّة الدستورية. Constitutional Monarchy

هي نظامٌ لا يعطي الملك أي نوع من أنواع السلطة، أي أن الملك يملك ولا يحكم، فليس له أي صلاحيات تنفيذية أو تشريعية أو قضائية، فهو مجرد رمز للوطن، وتُناطُ به المهام التشريفية.

وأبرزُ مثال على الملكية الدستورية الشعبية هو المملكة المتحدة، فملكة بريطانيا تملك دون أن يكون لديها سلطة، وتكمن السلطة في يد رئيس الوزراء المنتخب، وهناك ملكيّات دستوريّة أخرى كهولندا وبلجيكا وأسبانيا.

ويُطلق على الملكيّة الدستورية كذلك مصطلح "الملكيَّة البرلمانية"،[٢٣٧] وأطلق عليها أرسطو "الملكية اللكونية" نسبةً إلى اللكونيين شعب لكينما.[٢٣٨]

النوع الثاني: ملكيَّة شمولية أو مطلقة Absolut Monarchy

وهي تماماً عكس الملكية الدستورية، فالملك في الملكية الشمولية يملكُ ويحكم، ولا يشاركه في الحكم أي جهاز آخر في الدولة، وإنما تتركّز كل السُّلطات في يده.

وأبرزُ مثال على هذا النوع من الملكيات هي المملكة العربية السعودية، حيث تتركز جميع السلطات في يد الملك ولا توجد قناة قانونية إلزامية يشارك من خلالها الشعب في صنع القرار أو اتخاذه.

---

٢٣٦ قسّم أرسطو النظام الملكي أربعة أقسام مع احتمال وجود قسم خامس، واستفاض في شرحها وتقويمها، يُراجع: الفصل التاسع من الباب الثالث من كتاب أرسطو.

٢٣٧ أودُّ تنبيه القارئ على مسألة مهمة، وهي أنَّ مصطلح "الملكية الدستورية" كان له مفهوم مختلف في بعض الكتابات القديمة، حيث كان لها مفهوم يوافق تماماً مفهوم الملكيّة الشمولية التي تعني أن الملك له السلطة المطلقة، فمثلاً يقول جوزيف شومبيتر: "أمّا الملكيّة الدستورية فليست مؤهلة لتَدعى ديمقراطية؛ لأنَّ جماهير الناخبين والبرلمانات تفتقر إلى سلطة فرض اختيارها بالنسبة إلى الهيئة الحاكمة". نلاحظ هنا أنّ جوزيف شومبيتر يُفسِّر الملكية الدستوريّة تفسيراً مختلفاً عن التفسير المعاصر. شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص٥١٥.

٢٣٨ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص٣١٢.

النوع الثالث: الملكيَّة التشاركيَّة

الملكيّة التشاركية تشكّل حالة وسطى بين الملكيَّة الشموليّة والملكيَّة الدستوريّة، فالملك في الملكيّة التشاركية يحكم ولديه سلطة، لكنَّ الشعب في الوقت نفسه يشارك في الحكم والسلطة، ولذلك اخترتُ أن أطلق على هذا النوع من الملكيَّات مصطلح "الملكيّة التشاركية"؛ لأنَّ الحاكم لا يستبدُّ استبداداً تاماً بالحكم ولا يتنازل تنازلاً تاماً عن الحكم، وإنما يتشارك مع الشعب.

والملكيَّة التشاركية ليس لها وجود حاليًا إلا في العالم العربي، وهي تتمثّل في المملكة المغربية والمملكة الأردنية والمملكة البحرينية، لكن مستوى المشاركة الشعبية في إدارة الدولة يختلف بين هذه المملكات الثلاث، ولذلك فإنه يتعيَّن علينا أن نُقسِّم الملكيَّة التشاركيّة إلى قسمين: التشاركيَّة المطلقة، والتشاركيّة النسبيّة.

القسم الأول: الملكيّة التشاركية المطلقة

الملكيَّة التشاركية المطلقة تعني أنَّ الملك يتشارك مع شعبه في إدارة الدولة، بحيث تكون السلطة التشريعية وكذلك السلطة التنفيذية بيد الشعب، ويكون للملك السلطة العليا في البلاد. ولعل أقربَ[٢٣٩] مثالٍ على هذا النموذج هو المملكة المغربية، حيث يتم انتخاب السلطتين التنفيذيّة[٢٤٠] والتشريعية مِن قِبَل الشعب.

---

٢٣٩ قلتُ "أقرب" لأن المغرب ليس مثالاً مطابقاً؛ فالسلطة التنفيذية في المغرب ليست كلها منتخبة من الشعب، وإنما يحتكر الملك تعيين وزراء لوزارات معينة، كما أن للملك الحق في رفض وزراء تم انتخابهم، أي أنه بإمكانه أن يعفيهم عن مناصبهم، والدستور المغربي ينص على أن ذلك يكون بعد استشارة الملك لرئيس الحكومة، لكن في الوقت ذاته لم ينص على إلزامية الشورى، مما يلغي أي قيمة اعتبارية لتلك العملية. يُراجع: الدستور المغربي، فصل ٤٧.

٢٤٠ السلطة التنفيذية في النظم الديمقراطية إمّا أن تُشكّل من خلال انتخاب رئيسها أو تتشكل من الأغلبية البرلمانية.

القسم الثاني: الملكيّة التشاركية النسبية

الملكيّة التشاركية النسبيّة تشابه الملكية التشاركيّة المطلقة؛ أي أنَّ جميعهما يسمحان للشعب بأن يُشارك في الحياة السياسية، لكن الفرق أنَّ في الملكية التشاركية المطلقة تكون السلطتان التشريعية والتنفيذية بيد الشعب، أما الملكيّة النسبيّة فإنَّ للشعب فيها الحق في الرقابة والتشريع، لكن ليس له الحق في الشأن التنفيذي، فالسلطة التنفيذية يتم تعيينها وعزلها من قبل الملك ولا علاقة للشعب فيها إلا من حيث إعطاء الثقة أو حجبها، وهذا إقرارٌ للسلطة وليس إنشاءً لها.

وهناك عدة أمثلة على هذا النموذج، كمملكة البحرين والمملكة الأردنية الهاشمية.

لكن أود التنبيه أنه يصعب نعتُ ما يجري في البحرين والأردن بأنه ديمقراطية؛ لأنّ من أهم المبادئ المركزية في مفهوم الديمقراطية الحديثة هو مبدأ التداول على السلطة، ولا يوجد تداول على السلطة في البحرين والأردن، وإنما يعيّن الملك رئيس الحكومة وهو بدوره يشكّل الخريطة الحكومية، ولا يشكّل فارقاً وجوب حصول الحكومة على ثقة البرلمان لأسباب سبق ذكرها، علاوةً على أن وجود مجالس يعيّنها الملك ــ كمجلس الأعيان ــ توازي المجالس البرلمانية يؤدي بالضرورة إلى صوريّة المشهد الديمقراطي في كلا البلدين.

كما أن الدستور في البحرين والأردن ينصُّ على أن ذات الملك مصونة،[241]

أي لا يُحاسب ولا يُساءل، مع كونه صاحب مسؤولية، وهذا مناقض لمبادئ الديمقراطية؛ لأن في الديمقراطية تلازماً بين المسؤولية والمحاسبة، فما دمتَ مسؤولاً فأنت تخضع للمحاسبة، وهذا يستلزم مبدأ سيادة القانون،

---

٢٤١ راجع الدستور البحريني: المادة الثالثة والثلاثون.

أي أن الجميع متساوون أمام القانون وخاضعون له، وهذا غير حاصل في البحرين والأردن، فالملك في كلتا الدولتين لا يخضع للمحاسبة القانونية، وتزيد البحرين عدم خضوع رئيس الوزراء للمحاسبة.

المبحث الثاني: الإطار الجمهوري

النظام الجمهوري هو النظام الذي يكون على رأسه رئيسٌ وليس ملكاً. وكما أن الملك في الملكيّة قد تكون له صلاحية تنفيذية وقد لا تكون، كذلك الرئيس في النظام الجمهوري قد تكون له صلاحيات وقد لا تكون. فإذا كان للرئيس صلاحيات تنفيذية فإنّ النظام يُسمّى "رئاسياً" وإذا كان لا يملك صلاحيات تنفيذية وإنما الذي يملكها هو رئيس الوزراء فإن النظام يُسمّى "برلمانياً".

وقبل أن نتحدث عن أشكال النظام الجمهوري لا بد أن ننبِّه إلى أن النظام الجمهوري ليس بالضرورة أن يكون ديمقراطياً، فقد يكون النظام الجمهوري استبدادياً أتوقراطياً كما هو الحال مع الجمهورية التونسية في عهد زين العابدين بن علي، والجمهورية اليمنية في عهد علي عبد الله صالح. وقد يكون نظاماً جمهورياً ديمقراطياً، كما هو الحال في الجمهورية الفرنسية، والجمهورية التونسية في مرحلة ما بعد بن علي. والذي سنتطرّق له هنا هو النظام الجمهوري الديمقراطي؛ وللنظام الجمهوري شكلان أساسيان كما سبق ذكر ذلك، وهما:

النظام الرئاسي و النظام البرلماني.

الشكل الأول: النظام الرئاسي

أ- التعريف: النظام الرئاسي هو النظام الذي ترتكز فيه السلطة التنفيذية في يد رئيس الدولة، وهو الذي يكون مسؤولاً أمام البرلمان عن أداء حكومته.

مثال: الولايات المتحدة الأمريكية، الجمهورية العربية المصرية، الجمهورية الإيرانية الإسلامية، روسيا الاتحادية.

في هذه الدول نجد أن السلطة الحقيقية والنهائية تتركز في رئيس الدولة وليس في يد رئيس الوزراء، بل قد لا يكون هناك أصلاً رئيس وزراء.

ب- صوره: للنظام الرئاسي صورتان:

الصورة الأولى: النظام الرئاسي الذي يكون فيه رئيس للدولة ورئيس للوزراء، كجمهورية مصر العربية. فهناك رئيس للدولة ورئيس للوزراء وكلاهما لديه سلطة وصلاحيات تنفيذية، لكن سلطة رئيس الوزراء خاضعة بطبيعة الحال لسلطة رئيس الدولة.

الصورة الثانية: النظام الرئاسي الذي يكون فيه رئيس الدولة فقط دون رئيس وزراء، كالولايات المتحدة، حيث يوجد رئيس للدولة ولا يوجد رئيس للوزارء، بل لا يوجد أصلاً وزراء في الولايات المتحدة، وإنما هم سكرتارية يعيّنهم الرئيس بعد فوزه، لكننا في العربية نسمّيهم تجوّزاً وزراء.

الشكل الثاني: النظام البرلماني

أ- تعريفه: النظام البرلماني هو النظام الديمقراطي الذي يجعل السلطة تتركز في يد رئيس الوزراء، ويكون فيه كذلك رئيس للدولة،[٢٤٢] لكنه مجرّد عن أيّ سلطة تنفيذية. ولم يظهر منصب "رئيس الوزراء" في التاريخ إلا في بريطانيا في القرن الثامن عشر، وتحديداً حين تولّى جورج الأوّل الحكم، حيث كان لا يدرك اللغة الإنجليزيّة، ولم يكن باستطاعته إدارة دفّة الحكم في بريطانيا مما اضطرّه لنقل السلطة التنفيذيّة إلى شخصيّة متفوّقة على بقية

٢٤٢ النظام البرلماني قد يكون في ظل إطار ملكي كذلك، وفي هذه الحالة يكون الملك بلا صلاحية، وهذا ما تحدثنا عنه قبل قليل "الملكية الدستورية المطلقة".

الوزراء، وهو ما اصطُلح على تسميتِه "رئيس الوزراء".[٢٤٣]

ب- أشكال النظام البرلماني

بحسب الواقع السياسي المعاصر هناك نحو ثلاثة أشكال للنظام البرلماني:

الشكل الأول: النظام البرلماني المبني على التنوّع السياسي، وهذا هو الغالب في ديمقراطيات العالم المعاصر.

الشكل الثاني: النظام البرلماني المبني على التنوّع الطائفي (المحاصصة الطائفية) كالنظام البرلماني في الجمهورية اللبنانية، حيث ينصّ الدستور اللبناني على اعتبار العامل الطائفي في عملية توزيع المقاعد النيابية،[٢٤٤] وإن كان الدستور ينص كذلك على أن المحاصصة الطائفية مرحلة مؤقتة يسعى لإلغائها.[٢٤٥]

الشكل الثالث: النظام البرلماني المبني على التنوّع العرقي، كالنظام المعمول به في البوسنة والهرسك، حيث تُقسّم المقاعدُ النيابية بين الكروات والبوسنيّين والصرب.[٢٤٦]

٢٤٣ عبد الرحيم، التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص١٢٥

٢٤٤ الدستور اللبناني: المادة ٢٤

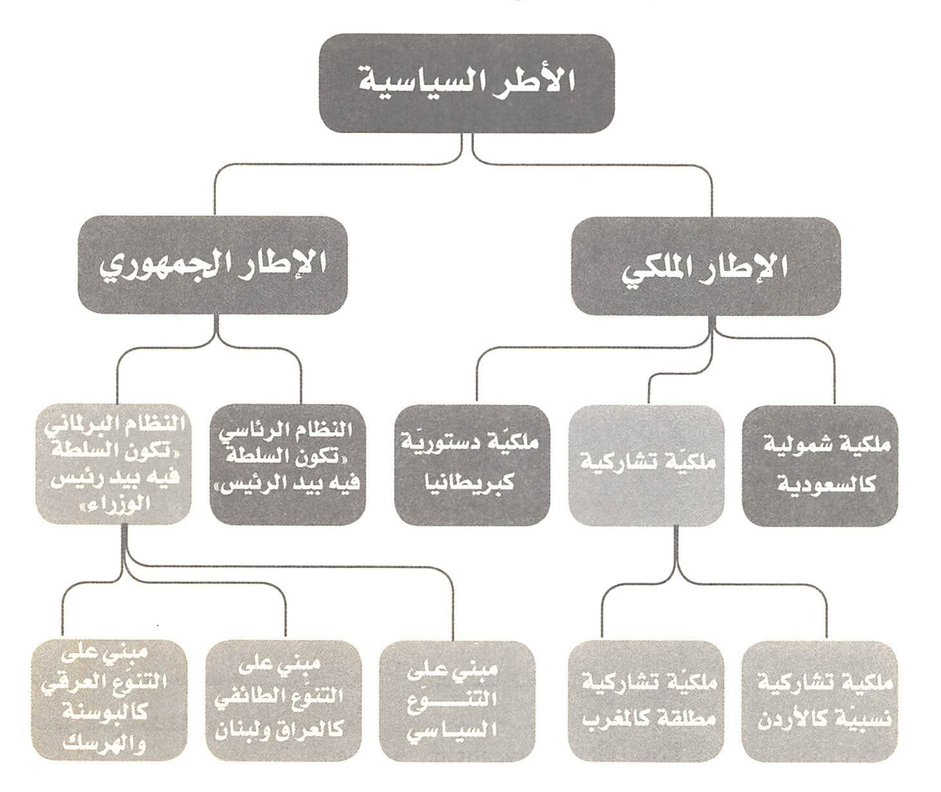
٢٤٥ جاء في مقدمة الدستور اللبناني " إلغاء الطائفية السياسية هدف وطني أساسي يقتضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية".

246 Constitution of Bosnia and Herzegovina. Article IV

الخلاصة مما مضى أنَّ الديمقراطية لا يشترط لها إطار سياسي محدد، فقد تكون الديمقراطية تحت نظام ملكي دستوري كما هو الحال في بريطانيا وهولندا وأسبانيا، وقد تعمل الديمقراطية في ظل نظام جمهوري رئاسي كالولايات المتحدة الأمريكية، أو نظام جمهوري برلماني كجمهورية لبنان. لكن

الديمقراطية بالتأكيد لا يمكن أن تعمل في ظل ملكيّة شموليّة أو تشاركية، وكذلك لا تعمل الديمقراطية في ظل نظام جمهوري استبدادي غير ديمقراطي.

<u>**الرسم أدناه يوضح خريطة الأطر السياسية**</u>



الفصل الثاني: الديمقراطية باعتبار التجريد والأدلجة

المسار التاريخي والقولبة الفكرية التي مرّ بها المفهوم الديمقراطي يقتضي أن نقسّم الديمقراطية إلى قسمين: - قسمٌ يحكي الديمقراطية في حالتها الأصليَّة والمجرَّدة قبل أن يُدخل عليها الفلاسفة والسياسيون أي لواحق وزيادات.

- وقسمٌ يحكي الديمقراطية بعد أن ألبسها أرباب المذاهب والأيدلوجيات ملابس مختلفة. فهي إذن قسمان: الديمقراطية المجرَّدة، والديمقراطية المؤدلجة.

المبحث الأول: الديمقراطية المجرَّدة

إذا نظرنا إلى الديمقراطية من حيث مستواها الأول المرتكز على سلطة الشعب، فإننا نجدها منتجاً غير مؤدلج بأي أيدلوجية، فهي مجرّد آليّة سياسية ليست شيئاً أكثر من ذلك، ولا يستطيع أحد أن يدعي أكثر من ذلك؛ لأنَّ هذا هو المدلول المباشر للديمقراطية بالتجرّد عن أي قرائن زمانية أو مكانية، أي بالنظر إلى مفهوم سلطة الشعب من حيث هو. فالديمقراطية تعني سلطة الشعب، وسلطة الشعب تعني أن يكون القرار قرارَ الشعب، فهو الذي يختار شكل السلطة سواء أكانت نظاماً رئاسياً أم برلمانياً، وهو الذي يختار العلاقة بين السلطات، ومستوى تفتيت السلطة، وهو الذي يختار نوع الدولة إن كانت موحدة أو مركبة، وهو الذي يختار النظام الاقتصادي سواء أكان يعتمد على الملكية الفردية والسوق المفتوحة أم يعتمد على التخطيط المركزي والملكية الجماعية.

فإذا اختار الشعب أحد هذه الاختيارات فهو نظام ديمقراطي، وإن اختار نقيض تلك الاختيارات فهو كذلك ديمقراطي؛ لأنه في الحالتين كان اختيار الشعب

وحده الذي يجسّد سلطته، وبناءً على ذلك لا يمكن جعلُ مبدأ الحرية الفردية بمفهومها الليبرالي جزءاً من ماهيّة الديمقراطية؛ لأن تعريف الديمقراطية من حيث الأصل لا يستلزم الحرية الليبرالية، وإنما الديمقراطية الليبرالية هي التي تستلزم ذلك. وكذلك لا يمكن جعل تحقيق التنمية الاقتصادية شرطاً لتحقق الديمقراطية، ولا مبدأ الفصل بين السلطات ولا غير ذلك مما لا يستلزمه المفهوم الأولي استلزاماً ذاتياً أو مباشراً.

مما سبق يمكننا القول إنَّ الديمقراطية المجرَّدة لها ركيزتان متلازمتان:

الركيزة الأول: سلطة الشعب.

الركيزة الثانية: الحرية الفردية (أي:مطلق الحرية وليس الحرية المطلقة).

أما سلطة الشعب فالمقصود منها كون الشعب صاحبَ اليد العليا في صنع القرار السيادي، سواء بنفسه أو من خلال من يرتضيهم من نوّاب وممثلين. أما الحريَّة الفردية فهي لازمٌ مباشر لمفهوم حاكميّة الشعب. فإذا كان المواطن هو صاحب القرار فلا بد أن يكون حراً في اتخاذ قراره، أما إذا كان مكرهاً على اتخاذ قراره تحت هيمنة سلطة دينية أو سياسية فحينها لن يكون القرار قراره، وإنما قرار تلك السلطة، وبذلك لن تكون هناك سلطةٌ للمواطن، وإذا لم تكن هناك سلطة للمواطن فلا سلطة للشعب، وإذا لم تكن هناك سلطة للشعب فليس هناك ديمقراطية.

إذن مبدأ الحرية يعدُّ لازماً مباشراً لمفهوم الديمقراطية المركزي، وهو سلطة الشعب، لكن هنا يجب التنبيه إلى أنَّ المقصود من الحرية هو الحرية التي تكفل للمواطن التعبير عن إرادته، واتخاذ قراره بإرادته التامة، أما فوق ذلك فلا يستلزمه مفهوم الديمقراطية المجردة.

وقد ذكر روبرت دال أن الحد الأدنى الضروري للحريات في الحياة الديمقراطية يشمل: "التعبير الحر، والتنظيم السياسي، والمعارضة، وانتخابات حرة

ومنصفة". أي أن هذا هو القدر اللازم من الحرية الذي يلزم وجوده في أي مجتمع يخضع للنظام الديمقراطي، وأما ما زاد على ذلك فهو خاضع لأخلاق الشعب، أي "السمات الفكرية والأخلاقية للإنسان الاجتماعي ضمن مجموعة بشرية".[247] ومن هنا ندرك الاختلاف بين الحرية التي تقتضيها الطبيعة الذاتية للديمقراطية المجردة، والحرية الفردية بمفهومها الليبرالي التي تقتضيها الديمقراطية الليبرالية المؤدلجة وليس الديمقراطية المجردة، فهي إذن مطلق الحرية وليست الحرية المطلقة.

والمشكلة اليوم أنَّ الحرية الليبرالية أصبحت جزءاً من ماهية الديمقراطية ذاتها، فأصبح غياب الحرية بمفهومها الليبرالي يعني غياب الديمقراطية ذاتها، وقد أشار عَرَضاً لهذا التلازم الظاهري فيليب شميتر، حيث قال: "الليبرالية ـــ سواء كانت مفهوماً للحرية السياسية أم مذهباً للسياسة الاقتصادية ـــ قد تميزت عن الديمقراطية برغم بروزهما معاً".[248]

وإذا حاولنا البحث عن سبب هذا التلازم بين الحرية الليبرالية والديمقراطية، أي لماذا أصبحت الديمقراطية خاضعةً عالمياً لمفهوم الحريّة بمعناه الغربي الليبرالي، فإننا نجد الأمرَ منطقياً ومفهوماً،[249] وهو خضوع الديمقراطية اليوم لهيمنة المنظومة الأخلاقية والقيَمية التي يتبناها الغرب، شأنها كشأن بقيّة المفاهيم الاجتماعية والإنسانيّة؛ لأننا "منذ ما يُسمَّى عصر النهضة في تاريخ الفكر الغربي ومعظم تعريفاتنا للظواهر الإنسانية تستند إلى تعريفات الغرب وتجاربه".[250]

---

٢٤٧ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٥٣.

٢٤٨ نقلاً عن: المطير، الجدل مستمر حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص٣٠.

٢٤٩ نتحدث هنا عن سبب هيمنة التفسير الغربي للمفاهيم، وأما سبب ارتباط الليبرالية فسنتحدث عنه في مبحث الديمقراطية الليبرالية.

٢٥٠ المسيري، عبدالوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥) ج١، ص٥٩

ففي سياق هيمنة الفكر الغربي على كل المفاهيم الاجتماعية تأتي هيمنة الفكر الغربي على محدِّدات الديمقراطية، فالفكر الغربي اليوم هو الذي يصنع محددات المفاهيم الاجتماعية، فلو تساءلنا اليوم: ما معنى الاقتصاد؟ ما معنى السياسة؟ ما معنى العدالة؟ ما معنى التسامح؟ ما معنى الدين؟ ما معنى الحق؟ ما معنى الحرية؟ وما معنى المساواة؟

إذا بحثنا عن تعريفات هذه المفاهيم فإننا نجد أن اليد الغربية هي اليد العليا في تشكيل محدِّدات تلك المفاهيم، فمثلاً لو نظرنا إلى علم الاقتصاد لوجدنا تعريفه الأكاديمي يتضمن الاستغلال "الأقصى" للموارد،[٢٥١] وليس الاستغلال "الأمثل". فمن أين جاءت نزعة الاستغلالية القصوى في الاقتصاد؟

الجواب أنها جاءت من مبادئ الفكر الرأسمالي الذي يعزز فكرة تعظيم الأرباح إلى حدها الأقصى بعكس غيره من المذاهب الاقتصادية.[٢٥٢] هذا فيما يتعلق بتعريف علم الاقتصاد، وأما إذا نظرنا لتعريفات علم السياسة اليوم سنجد أنها توجّه النظر إلى الأوليَّات المرنة بدلاً من النتائج الفلسفيّة، وهذا هو الفكر البرغماتي الذي نشأ وترعرع وهرم في أوساط العقل الغربي.

إذن ثمة هيمنة غربية على المفاهيم الاجتماعية، والحرية ليست استثناءً مما مضى، فقد وضع الغرب لها محددات أصبحت جزءاً من ماهيتها، فإذا تحدث أحد اليوم عن الحرية فالكل سوف يعتقد أنه يتحدث عن الحرية بمفهومها الليبرالي حتى وإن لم يكن يعرفها. وما أريد أن أقوله هو أنني حين أتحدث عن الحرية التي هي من لوازم الديمقراطية فإنني لا أعني تلك الحريّة التي نظّر لها جون ستيورات ميل ثم استقرت في العقل الغربي المعاصر، وإنما أعني

---

٢٥١ البصري، كمال، التنمية الاقتصادية بين التأميم والخصخصة (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١) ص٦٥.

٢٥٢ يقول أرسطو: "فن الاقتصاد ليس من شأنه أن يسعى إلى اللا نهاية وراء الغنى". راجع: أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص١٣٠.

الحرية التي تتيح للإنسان أن يتخذ قراراته دون إكراه، وحيث تحقق هذا المستوى من الحرية فقد تحققت الديمقراطية.

فإذن متى ما تمثّلت سلطة الشعب وتحققت فهي دولة ديمقراطية، ففي اليابان مثلاً يوجّه كثير من السياسيين انتقادات للديمقراطية اليابانية، مما جعل أحد الباحثين يتساءل ما إذا كان النظام الياباني ديمقراطياً فعلاً أم شبه سلطوي Semi Authoritarian.[٢٥٣] لكن في النهاية هذا لا يهم كثيراً، ما دام أن الشعب الياباني راض بصورة ديمقراطيته وشكلها، حيث إنّ "الغالبية الساحقة من الشعب اليابانيّ راضون جداً عن البناء الديمقراطي في اليابان، وراضون عن مستوى حقوقهم الشخصية، وحرياتهم الفردية، والتقييدات الدستورية في حق العسكر".[٢٥٤]

والديمقراطية المجرَّدة التي نتحدث عنها هنا، هي قريبة مما يُعرف في العلوم السياسية بمصطلح "الديمقراطية الإجرائية" Procedural Democracy. وهو مصطلح أطلقه أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة أكسفورد مايكل سانديل Michel Sandel، والمقصود بالمصطلح هو النظر إلى الديمقراطية لا باعتبارها مذهباً فلسفياً أو أيدلوجياً، وإنما باعتبارها آليات إجرائية لممارسة الحكم.[٢٥٥] وهذا المعنى وإن كان قريباً من الديمقراطية التي أسميها "الديمقراطية المجرّدة" فإنه يختلف عنها في تحديد آليات إجرائية بعينها قد لا تكون لازمة لمفهوم الديمقراطية المباشر.

253 Bradley. Richardson. Japanies Democracy. power. condition. and performance. 1997 Yale University. P I

254 "The overwhelming majority are quite content with their democratic structures. individual rights and freedoms. and constitutionally restrained military" Beer. Lawrence. Law and Liberty. Democracy in Japan. P63. University of Pittsburgh press. 1989

٢٥٥ سعيفان، أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، مرجع سابق، ص١٨٣.

وأفضلُ التعاريف التي وجدتها تعكسُ حقيقة الديمقراطية المجرَّدة هو التعريف الذي نقله الاقتصادي الأمريكي الشهير جوزيف شومبيتر حين قال: "الديمقراطية هي ذلك الترتيب المؤسساتي الهادف إلى الوصول إلى قرارات سياسيَّة تحقق الخير العام بجعل الشعب نفسه يُقرِّر المسائل عبر انتخاب أفراد يجتمعون لتنفيذ إرادته".[٢٥٦]

فهذا تعريفٌ وصفي خالٍ من أي اشتراطات أيدلوجيّة أو ثقافية، وإن كانت عبارة "تحقق الخير العامّ" غير دقيقة؛ لأنها غاية غير لازمة ماهوياً ووجوداً للمفهوم الديمقراطي.

وقد اقترب من هذا التعريف صمويل هنتغتون حين ذكر أن حقيقة الديمقراطية تتحقق إذا "اختير قادته عن طريق الانتخابات الدورية العادلة التي يتنافس خلالها المرشحون لكسب أصوات الناخبين".[٢٥٧]

نلاحظ أنَّ صمويل هنتغتون نحا منحى إجرائياً تجريدياً محضاً، فهو نظر إلى الديمقراطية باعتبارها مجرد آلية سياسية يتم من خلالها اختيار القيادة بصورة دورية وتكون المنافسة فيها مفتوحة.

ما مضى يبيّن لنا أنَّ الديمقراطية المجرّدة لا تعدو كونها آليّة توافقية من قبل الشعب بغية حكم الدولة بناءً على السلطة الشعبية، وليس في ذلك اشتراط لبُعد أيدلوجي أو أي إطار فكري معيّن.

وهذا ما نعنيه بمصطلح "الديمقراطية المجردة" وهي الديمقراطية التي كان الناسُ لا يعرفون سواها حتى جاء فلاسفة التنوير المتأخرون بالديمقراطية المؤدلجة.

---

٢٥٦ شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص٤٨٢.
257 Samule P.Huntington. The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. P6

المبحث الثاني: الديمقراطية المؤدلجة

كانت الديمقراطية أداةً سياسيةً مجردة لا تحتضن عناصر أيدلوجية، ثم انقطعت هذه التجربة خلال العصور الرومانية والإقطاعية والقبلية والملكيات الشمولية التي شكّلت قطيعة شبه تامة مع النظام الديمقراطي المباشر المجرّد، واستمرّت هذه القطيعة لنحو ألفي عام.

ثم جاء عصرا النهضة والتنوير وظهرت الدولة القومية ذات السيادة، واندحرت السلطة الكنسية والنظام البابوي، وبدأ العقل الغربي يلتفت إلى الديمقراطية ويعيد تأصيلها.

وبعد الثورتين الأمريكية والفرنسية وانطلاق ما سمّاه نابليون "الجهاد الديمقراطي" ترسخّت الديمقراطية الغربية التمثيلية غير المباشرة بوصفها أيدلوجيا سياسية تشكّل الحرية الفردية الليبرالية فكرتها المركزية الأساسية، فلم تعد الديمقراطية مجرد أداة سياسية، أو "ديمقراطية نقية" على حد تعبير الأمريكي ماديسون، بل أصبحت مذهباً له مبادئ وأسس فكرية وأيدلوجية تَشكّل بمجموعها ما يسمّى "الديمقراطية الليبرالية"، وفي ذلك يقول توماس بانغل: "إن مبادئنا الديمقراطية الحديثة، خاصة في تعبيراتها الدولية، هي نتيجة تعاقب صراعات تاريخية مليئة بالتوترات على مرّ القرون". ثم قال موضحاً تطوّر الفكرة تاريخياً: "وقد نشأت في كل مرحلة من مراحل هذه العملية مفاهيم حديثة أو متجددة".[٢٥٨]

وبعد حين من الدهر ظهر نوعٌ جديد من الديمقراطية، وهو الديمقراطية الاشتراكية بوصفها ردة فعل على الديمقراطية الليبرالية وما تقتضيه من لوازم باطلة.[٢٥٩] فإذا كانت الديمقراطية الليبرالية تستند إلى "الحرية" بوصفها المنشأ الأساس، فإنَّ الديمقراطية الاشتراكية تستند إلى "المساواة"

---

٢٥٨ توماس بانغل، تصدير الديمقراطية منظور تاريخي – فلسفي، مرجع سابق، ص٤٩.

٢٥٩ كما كان ظهور الاشتراكية ردةَ فعلٍ على ظهور الرأسمالية وانتشارها.

التـي يعتقـدون أنها سـتتغلب على الآثار السـلبية التي خلّفتهـا "الحرية" في الديمقراطية الليبرالية.

والليبراليون لا يختلفون مع الاشتراكيين في أهمية المساواة، لكنّهم يختلفون معهم في تفسير المساواة، فالليبراليون يعتقدون أن المساواة الحقيقية هي "المساواة العدميّة" من خلال ترك الناس أحراراً في استغلال الفرص على قدم المساواة، بينما المساواة الاشتراكية تتطلب تدخل الدولة لخلق المساواة بين الأفراد. فعلى سبيل المثال، طالب الفرنسيون الاشتراكيون بعد الثورة الفرنسية المجتمعَ أن يوفّر المجتمع آليات لضمان العيش لمن "لا يقدر على العمل".[٢٦٠]

مثل هذه المطالبة تعدُّ مساواة حقيقة عند الاشتراكيين، بينما تعدُّ تدخّلاً غير مبرّر من قبل الدولة عند الليبراليين.

وحين رأت الكنيسة في القرن التاسع عشر أنَّ الأوضاع السياسية تتفلّت من يديها، اختارت أن تقتحم ميدان العمل السياسي لتروّج أجندتها الدينية بالوسائل السياسية الديمقراطيّة التي أصبحت واقعاً لا مفر منه، يقول أحد الباحثين الأمريكيين: "لم يرحب المذهب المسيحي بالديمقراطية وبانتشارها إلا مع بدايات القرن التاسع عشر".[٢٦١]

وهذا ما أدَّى بدوره إلى ظهور الديمقراطيَّة المسيحيَّة التي تهدف إلى إدارة السلطة السياسيّة بناءً على التعاليم الكاثوليكيَّة.

وسـنحاول أن نقـف قليلاً لتوضـيح أنـواع الديمقراطية المؤدلجـة حتى تكون الصـورة واضـحة للانتقال للمرحلة التي تليها، وسـوف نركـز على النماذج

---

٢٦٠ عبدالغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا، ص١٦٧.

٢٦١ بانغل، الديمقراطية منظور تاريخي ـــــ فلسفي، مرجع سابق، ص٥٥.

الثلاثة الأكثر انتشاراً،[٢٦٢] وهي: الديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الاشتراكية، والديمقراطية المسيحيّة.

المطلب الأول: الديمقراطية الليبرالية

لتوضيح الديمقراطية الليبرالية سوف نناقش أولاً الخلفيّة التاريخيّة ثم تحديد المقصود بالديمقراطيّة الليبرالية ثم القيمة الاعتبارية للديمقراطيّة الليبراليّة ثم أخيراً نوضّح فلسفة ارتباط الليبرالية بالديمقراطيّة.

الفرع الأول: الخلفية التاريخية

أما الديمقراطية الليبرالية من حيث هي ممارسة تطبيقية فقد كانت انطلاقتها الحقيقية بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية، أي في مطلع القرن التاسع عشر. وأما من حيث هي منطلق فكري، فتعود فكرة الديمقراطية الليبرالية إلى الفيلسوف التجريبي الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) الذي ركز كثيراً على الحريات الفردية في سياق مناقضة أطروحة منظري الحكم المطلق وسلب الإرادات الخاصة كهوبز وبادان وغيرهما. ثم جاء بعد ذلك أكثر المفكرين الليبراليين تنظيراً للفكر الليبرالي الذي تستند عليه الديمقراطية الليبرالية الحديثة، وهو الفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات ميل (١٨٠٦ – ١٨٧٣). ففي كتابه "أسس الليبرالية السياسية" نظّر جون ستيورات للحرية

---

٢٦٢ هناك ديمقراطيات أخرى، كديمقراطية الأخوة التي أعلن عنها الثوار الفرنسيون بقيادة روبسبيير Robespierre وديمقراطية الأخوة هي ديمقراطية بديلة تهدف إلى التخلّص من الليبرالية. كما أن هناك الديمقراطية المسيحية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر في عام ١٨٩١ في معظم أوروبا لا سيما في بلجيكا وألمانيا، وهي تيار سياسي ينادي بأن تكون السلطة للشعب لكن تستمد مبادئها من الدين المسيحي، ويعد أستاذ القانون التجاري فردريك أوزنام أول من استعمل مصطلح "المسيحية الديمقراطيّة" في سنة ١٨٤٨. وفي الإطار العربي هناك "الديمقراطية العقلانية" التي نادى بها المفكر المغربي المعروف محمد عابد الجابري، وهي ديمقراطيةٌ تأتي باعتبارها بديلة عن الديمقراطية العلمانية وليس صورةً منها، للمزيد راجع: الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة (مركز دراسات الواحدة العربية، بيروت، ط٤، ٢٠١١) ص١٧.

الفردية المطلقة، وذكر أن الحرية يجب أن تكون "بنحو مطلق وبلا تحفظ".[٢٦٣]

الفرع الثاني: المقصود بالديمقراطية الليبرالية

الديمقراطية الليبرالية هي النظام الديمقراطي الذي يعتمد على مفهوم الحرية الليبرالية. وقد أوضحنا سابقاً معنى الديمقراطيّة، والآن بقي أن نعرف ما معنى "الليبرالية" التي تستند إليها الديمقراطية الليبرالية؟

الليبرالية هي فلسفة فكرية ـ وليست مذهباً سياسياً فقط ـ تستند إلى مبدأ الحريّة المطلقة التي لا يجوز أن تُقيّد إلا إن ألحقت ضرراً بالآخرين، وقد ذكر مؤسس الفكر الليبرالي جون لوك أربعة مبادئ يرتكز عليها المذهب الليبرالي:

المبدأ الأول: مركزيَّة الفرد، أي أن الفرد هو المحور وليس المجتمع أو الدولة، ولذلك يُطلق على الليبرالية المذهب "الذرّي"؛ لأنه ينظر للأفراد كذرات متنافرة.

المبدأ الثاني: الأصل في الفرد عقلانيّة التصرف، فلا يحتاج إلى وصاية على سلوكه، وحتى لو كان سلوكه خاطئاً من وجهة نظرنا فللفرد الحق في ممارسة الخطأ والاستفادة منه.

المبدأ الثالث: سلطة الدولة ينبغي أن تقتصر على الحد الأدنى، ولذلك يسمّون الدولة "الحارس الليلي"، فوظيفة الدولة أن تحميك وتحرسك، وليس أن تقول لك ما يجب عليك فعله وما لا يجب.

المبدأ الرابع: الحرية الاقتصادية أهم من المساواة الاقتصادية، فلا يجوز للدولة أن تتدخل لخلق مساواة اقتصادية بين الأفراد كما تحاول الاشتراكية فعل ذلك، وإنما يجب عليها أن تترك الفرص متساوية أمام الجميع من خلال إعطائهم الحرية الكاملة في التعامل مع السوق.

---

٢٦٣ المرجع السابق، ص١٣٢.

وذكر جون ستيورات ميل أن الليبرالية تستند إلى قاعدتين:

القاعدة الأولى: أنه لا يجوز لأي أحد أن يحاسب الفرد على تصرّفاته مهما كانت هذه التصرّفات، ولا يملك المجتمع ولا الدولة أن يغيّرا هذا التصرف إلا عن طريق النصح والإرشاد.

القاعدة الثانية: أنَّ الحالة الوحيدة التي تُقيّد فيها حريّة الفرد هي حين يريد أن يعتدي على الآخرين في حريّاتهم، فهنا يجوز للدولة أن تُخضع الفرد لعقوبة قانونية أو اجتماعية لحماية بقية المجتمع من هذا الفرد.[٢٦٤]

وعرَّف معجم أكسفورد السياسي الليبرالية بأنها: "الاعتقاد بأن هدف السياسة هو الحفاظ على الحرية الفردية وإيصال حرية الاختيار إلى حدها الأقصى".[٢٦٥]

إذن المقصود بالليبرالية هو أن يكون الإنسان حراً حرية مطلقة ما لم يؤذِ الآخرين، حرّاً في تبنّي الدين الذي يعتقده، وتبني السلوك الاجتماعي الذي يرتضيه، وحرّاً في التملّك ومزاولة النشاط الاقتصادي الذي يريد، فلا قيد ولا ضابط على سلوك الفرد إلا إذا ترتب على سلوكه ضررٌ يلحق بالآخرين. يقول جون ستيورات ميل موضّحاً طبيعة القيد على الفرد: "إنَّ المبررَ الوحيدَ لمنع سلوك الفرد هو القول بأن هذا السلوك سوف يترتب عليه إلحاق الأذى بالآخرين". هذا هو الجانب الوحيد الذي يكون فيه الفرد مقيداً ويحق للمجتمع أن يوقفه ويُسائله، أما الجانب المتعلق بتصرف الفرد في نفسه "فهو حر وله فيه حق مطلق لا تحده حدود، فللفرد سيطرة كاملة على نفسه وبدنه وعقله".[٢٦٦]

---

٢٦٤ جون ستيورات، أسس الليبرالية السياسية، مرجع سابق، ص٢٣١
265 Oxford Concise Dictionary of Politics: P306.
٢٦٦ جون ستيورات، أسس الليبرالية السياسية، المرجع السابق، ١٢٨.

الخلاصة أنَّ الحرية الليبرالية تشمل ما يلي:

الحرية الدينية: بحيث يتبنى الإنسان المعتقدات والأفكار التي يريد، سواء أكان ديناً أم مذهباً أو حتى إلحاداً يرفض وجود إله لهذا الكون.

الحرية السياسية: بحيث يُمنح الحق التام في المشاركة السياسية، وأن تكون هناك مساواة سياسيّة بين المواطنين، فليس هناك نوع معيّن من المواطنين له حق في التصويت والترشيح ونوع آخر ليس له حق في ذلك.

الحرية الاقتصادية: أي حرية الإنتاج والاستهلاك وإبعاد يد الدولة عن السوق، وهناك قاعدة مشهورة في الأدبيّات الليبرالية الاقتصاديّة، وهي "دعه يعمل دعه يمر". وهي عبارة شرحها يطول، لكن خلاصتها تكمن في ترك الأفراد يعملون بحريّة، وترك رؤوس الأموال تنتقل بحريّة.

الحرية السلوكية: بأن يفعل الإنسان ما يشاء وكيف شاء ما دام أنه لا يضر بالآخرين، "فالجمهور والدولة ليس لهما الحق في الحكم على هذا السلوك أو ذاك بأنه صواب أو خطأ إذا كان لا يمس سوى مصالح الفرد".[٢٦٧]

هذا هو معنى الليبرالية التي تستند إليها الديمقراطيّة الليبرالية، وقد أوضحت معنى الحرية الليبرالية في المبحث الرابع من الباب الثالث عند الحديث عن جون ستيورات ميل، فليستحضر القارئ تلك التفاصيل حتى تستكمل صورة المذهب الليبرالي.

الفرع الثالث: القيمة الاعتبارية للديمقراطية الليبرالية

الانتقادت الموجهة للديمقراطية الليبرالية لا يمكن حصرها؛ لأن مصادرها متعددة، فهناك من يعترض على الديمقراطية الليبرالية من منطلق ديني، وهناك من يعترض من منطلق عُرفي، وهناك من يعترض من منطلق اقتصادي، وهناك من يعترض من منطلق عقلي صرف. ومع ذلك فإن هناك

---

٢٦٧ المرجع سابق، ص٢٣٧.

انتقادات مشتركة بين هؤلاء المنتقدين، وقد عبّر عنها أحد الباحثين بقوله: "اتفق النقاد الذين يمثلون طائفة منوّعة من الاتجاهات في استنتاجهم بأن الديمقراطية الليبرالية تميل إلى تفكيك المجتمع وتقويض المطالب العادلة للعادات والتقاليد، وتشجع الأفراد على عزل أنفسهم وتفضيل ميزاتهم الشخصية على المصلحة العامة".[٢٦٨] ومن أبرز الانتقادات الموجّهة للديمقراطية الليبرالية أنها تسعى فقط لتحقيق المساواة السياسية ولا تهتمّ بتحقيق المساواة الاقتصادية، وهذا ما يعني أنّ المجتمعات التي تعيش في ظل ديمقراطيّات ليبرالية تعاني دائماً من فجوة كبيرة بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة. ولذلك فإنّ الاشتراكيين ــ الذين يؤمنون بالمساواة الاقتصادية ــ يرفضون تماماً الديمقراطية الليبرالية، ويعتقدون أنّ الديمقراطية الحقيقية هي الديمقراطية الاشتراكية.[٢٦٩] لكن في المقابل هناك من يرى أنّ الديمقراطية الليبرالية هي نهاية إقدام العقل الإنساني والحل الأفضل له، فعلى سبيل المثال يرى فرانسيس فوكوياما ــ الذي كان يعد من أهم منظري المحافظين الجدد Neoconservatives ــ أن الديمقراطية الليبرالية هي الخيار الإنساني الذي لا رجعة فيه، والذي يشكّل نهاية التاريخ، حيث يقول: "إنّ نهاية تاريخ الاضطهاد والنظم الشمولية قد ولّى إلى دون رجعة،، لتحل محله الليبرالية وقيم الديمقراطية الغربية". ويقول كذلك: "الديمقراطية الليبرالية قد تشكّل نقطة النهاية في التطوّر الإيدلوجي للإنسانية" وأنها كذلك "الصورة النهائية لنظام الحكم البشري".[٢٧٠]

إذن هناك مَن يرى أن الديمقراطية الليبرالية ليست أصلاً ديمقراطيّة؛ لأنها تعاني من تناقض داخلي، وهناك من يرى أنّ الديمقراطية الليبرالية هي أفضل ما توصّل إليه البشر.

---

٢٦٨ المطير، جدل حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص٥٠.

٢٦٩ جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص٤٥٥.

٢٧٠ فوكوياما، الإنسان الأخير وخاتم البشر، مرجع سابق، ص٧.

الفرع الرابع: فلسفة ارتباط الليبرالية بالديمقراطية

لماذا ارتبطت الليبرالية بالديمقراطية؟ فهل الديمقراطية تحتاج أصلاً إلى الليبرالية؟ إذا نظرنا إلى الديمقراطيَّة من حيث هي، فإننا سنجد أنَّه من المتعيّن ارتباطُها بالليبرالية أو أي أيدلوجية تستطيع كبح جماح الاستبداد الديمقراطي، لماذا؟ لأنَّ الديمقراطية بحد ذاتها هي نظام استبدادي يُجسِّد طغيان الأغلبيَّة، وهنا قد تسأل: كيف تكون ديمقراطية وفي الوقت نفسه استبداديّة؟

لنفترض المثال التالي: يعيش المسلمون في أمريكا بوصفهم أقليَّةً، بينما الأغلبيّة العظمى هم مسيحيّون، فتصوَّر أنَّ المسيحيين طلبوا من المسلمين أن يؤمنوا بألوهيّة عيسى عليه السلام، لكنَّ المسلمين رفضوا، فعملوا استفتاءً عاماً فصوَّت أغلبيَّة الأمريكيين على أنه يجب على المسلمين أن يتخلَّوا عن دينهم ويؤمنوا بألوهيَّة عيسى، وبناءً على هذا التصويت أوجبت الحكومة الأمريكيَّة على المسلمين الإيمان بألوهيّة عيسى.

هل قرار الحكومة قرارٌ ديمقراطي أم لا ؟

نعم هو قرار ديمقراطي؛ لأنَّه اتُّخذ بالأغلبيّة، لكن هل هو منصف؟ لا، ليس منصفاً؛ لأنَّ المسيحيّين (الأغلبية) ظلمتْ الأقليّة المسلمة من خلال إجبارها على التخلّي عن عقيدتها، ماذا يعني ذلك؟ هذا يعني أنَّ الديمقراطية قد تؤدِّي إلى الاستبداد والطغيان، أعني استبداد الأغلبيّة تجاه الأقليَّات.[٢٧١]

وفي ذلك يقول الفرنسي مارسيل غوشيه: "كنا نعيش في ظل النموذج التقليدي لديمقراطية الأكثرية، تحت وطأة نوع من طغيان النتيجة الحاصلة، إذ كان

---

٢٧١ هذا مثال خيالي من عند الباحث، وهناك عدة أمثلة تاريخية واقعية أوردها الأمريكي جوزيف شومبيتر حول طغيان الأغلبية على الأقلية. للمزيد والاطلاع راجع: شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص٤٦٥. كما أنه بالإمكان الرجوع إلى كتاب "الديمقراطية في أمريكا" لدي توكفيل، فقد تحدث كثيرًا عن طغيان الأغلبية.

الأساس هو التوصّل إلى استخلاص إرادة عامة ولو أدّى ذلك إلى إغضاب بعض الأطراف المعنيَّة وإنكارها".[٢٧٢]

ويمكن أن نمثّل على الديمقراطية الاستبدادية بما حصل بعد الثورة الفرنسية، حيث كان الحكم ديمقراطياً على يدي اليعاقبة، لكنه استبدادي ضد من يخالف إرادة الأغلبية البرلمانية وتصوّراتها.

كيف يمكن أن نمنع طغيان الأغلبية؟

أجاب الأوروبيّون عن هذا السؤال بأنَّ الليبرالية هي الحل، لماذا؟ لأنَّ الليبرالية تعني أنَّ الفرد حرٌّ في تصرّفاته وسلوكه ولا يوجد مَن يملك الحق في تقييد تصرّفاته ما دام أنه لم يؤذِ أحداً، وبناءً على الحرية الليبرالية، فإنَّ الأغلبية لا تستطيع أن تمارس استبداداً على الأقليَّة؛ لأنَّ حقوق الأقليّات مكفولة ومصونة ولا يحق لا للمجتمع ولا للدولة أن تتدخل في تحديد سلوك الأفراد. وقد ألَّف ستيورات مِيل كتابه "أسس الحرية الليبرالية" لأجل أن يعالج قضية استبداد الأغلبيّة الناشئة عن العمليّة الديمقراطية ذاتها، وقال في ذلك: "إذا انعقد إجماع البشر على رأي وخالفه في الرأي فردٌ واحد، ما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد بأعظم من حق الفرد في إخراس البشرية، ولو كان الرأي لا قيمة له إلا عند صاحبه".[٢٧٣]

إذن أرادت الليبرالية في ظهورها الأول أن تحمي الفرد من طغيان المجتمع، وهذا ما يجعل ربط الديمقراطية بالليبرالية أمراً منطقياً جداً؛ لأنَّ الليبرالية ستكبح جماح الطغيان الديمقراطي؛ ولن تسمح للأغلبية أن تحدد توجّه الأقليّات وسلوكهم؛ أمَّا ما لا يبدو منطقياً فهو أن نعتقد أنَّ الليبرالية هي الأيدلوجية الوحيدة القادرة على استيعاب المنتج الديمقراطي وردع النزعة الاستبدادية فيه؛ لأن هناك منظومات فكرية أخرى قادرة على القيام بذات المهمة التي تقوم بها الليبرالية.

---

٢٧٢ غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، مرجع سابق، ص١٤٧.

٢٧٣ المرجع السابق، ١٣٦.



المطلب الثاني: الديمقراطية الاشتراكية

كلمة "الاشتراكية" ليست من الكلمات العربية الأصيلة، وإنما هي ترجمة لكلمة Socialism التي تدلّ على التعاون الجمعي أو الاجتماعي، والترجمة العربية تدلّ على المعنى ذاته ــــ وإن كانت أكثر عموماً ــــ لكونها تعود إلى الاشتراك الذي يناقض الفردية والوحدانية.

تعود جذور الاشتراكية إلى الأفكار التي طرحها مفكرو القرن الثامن عشر، والتي تستند على وجوب أن توفر الحكومة الاحتياجات الأسياسية لكل المواطنين بلا استثناء دون السماح للأفراد بالتملّك الطاغي على حساب بقية المجتمع بأسره، لأن هذه النزعة الفردية تؤدي بالضرورة إلى تعكير صفو المجتمع وانسجامه. وبناءً على مضى، فإنه يجب على الدولة أن تعيد توزيع الثروة بالتساوي بين أفراد المجتمع، فكما أن الديمقراطية توفّر مساواة سياسية فكذلك يجب أن يكون هناك نظام اقتصادي يوفّر مساواة اقتصادية، وهو النظام الاشتراكي.

لكن بعد مجيء الفيلسوفان كارل ماركس وفريدريك إنجلز وإصدارهما البيان الشيوعي، صار هناك نوعان من الاشتراكية:[٢٧٤]

الاشتراكية الطوباوية: وهي تعود إلى الاشتراكية في بداياتها، وقد سمّاها الاشتراكيون الجدد "طوباوية" لأنها كانت أفكاراً مثاليَّة يصعب ــ بنظرهم ــ تحويلها إلى واقع معيش.

الاشتراكية العلمية: وهي التي تعود إلى الألماني الشهير كارل ماركس، حيث أصبغ الاشتراكية بصبغة عمليّة واقعية حين فسّر الصراع التاريخي تفسيراً مادياً بين طبقتي البرجوازية والبروليتارية.

---

٢٧٤ انجلز، فريدريك، الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية (موسكو، دار التقدم) ص ٣٨.

وقد خرجت الاشتراكية رداً على هيمنة الرأسمالية على المجتمعات وامتداد مخالبها لجميع مفاصل المجتمع، وهذا ذات السبب الذي أخرج الديمقراطية الاشتراكية. فكما خرجت الاشتراكية رداً على طغيان الرأسمالية، كذلك خرجت الديمقراطية الاشتراكية رداً على طغيان الديمقراطية الليبرالية. فقد نشأ مفهوم الديمقراطية الاشتراكية في نهاية القرن التاسع عشر على أيدي الأحزاب الروسية والألمانية الديمقراطية التي تبنت الخيار الاشتراكي. ومرّ بعد ذلك بمراحل تاريخية متفاوتة إلى أن تأسس وتأصل أكثر وأكثر في ستينيات القرن العشرين على يد حزب العمل البريطاني، الذي ركّز على تعزيز الاشتراكية بصورة واضحة، وفي الثمانينيات خرج كثير من الاشتراكيين من حزب العمل لتشكيل "الحزب الاشتراكي الديمقراطي"Social Democratic Party" "SDP".[٢٧٥]

والميزة الفارقة بين الديمقراطيتين الاشتراكية والليبرالية، هي أن الديمقراطية الاشتراكية تعتمد على قيمة المساواة، والديمقراطية الليبرالية تعتمد على قيمة الحرية. وقيمة المساواة عند الديمقراطيين الاشتراكيين هي قيمةٌ كليَّة تشمل جميع مجالات الحياة وليست حكراً على الشأن السياسي كما هو الحال عند الديمقراطيين الليبراليين. فالديمقراطية الاشتراكية تأتي حلاً للتناقض الذي تتضمنه الديمقراطية الليبرالية،[٢٧٦] أي أنَّ الديمقراطية الليبرالية تعني أنَّ لكل مواطن حقاً سياسياً يساوي تماماً حقوق المواطنين الآخرين، هذا فيما يتعلق بالسلطة السياسية، لكن ماذا عن سلطة الثروة؟ لماذا المواطنون متساوون في حقوقهم السياسيّة لكنهم ليسوا متساوين في امتلاك الثروات؟

من رحم هذا التناقض أو التعارض خرجت الديمقراطية الاشتراكية محاولةً خلق نوع من المساواة الاقتصادية بين المواطنين، وكبح احتكار الثروة من قبل

275 Oxford Concise Dictionary of Politics. P490

٢٧٦ الترابي، الشورى والديمقراطية، الإسلاميون والمسألة الديمقراطية، مرجع سابق، ص١٤.

طبقة بعينها، حتى تكون لدى المواطنين مساواة سياسيّة واقتصادية على حد سواء.[٢٧٧]

إذن الديمقراطية الاشتراكية تهدف إلى تقليص آثار الحرية الليبرالية لتخلق نوعاً من التوازن الاقتصادي بين طبقات المجتمع.[٢٧٨]

من خلال ما مضى يمكن أن نستنتج أمراً مهماً، وهو أنَّ الخلاف كلّه الذي يدور بين الليبراليين والاشتراكيين منذ نشأته إلى يومنا هذا ليس إلا خلافاً على المسألة الاقتصادية، فلا خلاف بين الليبراليين والاشتراكية في المساواة السياسية والدينية والقانونية، وإنما الخلاف فقط في المساواة الاقتصادية.

ومن أبرز نماذج الديمقراطيات الاشتراكية النموذجان النرويجي والسويدي، وكذلك ألمانيا في عهد المستشار فيلي برانت الذي تبنى اقتصاد السوق الاجتماعي، وكذلك البرازيل في عهد الرئيس لولا دا سيلفا.

وإذا نظرنا إلى دستور جمهورية الصين الشعبية ـــ بصرف النظر عن الواقع ـــ فإنه يمكننا أن نجعل جمهورية الصين مثالاً على الديمقراطية الاشتراكية، فالدستور الصيني ينصّ على أنَّ النظام السياسي في الصين هو نظام ديمقراطي، حيث جاء في المادة الثانية من الدستور الصيني: "كل

---

٢٧٧ هذا التناقض قد لا يبدو منطقياً؛ لأن لليبراليين أن يدعوا بأنهم أعطوا المواطنين جميعاً الحق في استعمال الحق، وليس مسؤولية الدولة أن تجعل المواطنين يتساوون في طريقة استعمال الحق.

٢٧٨ يشرح لنا جريسبي Grispy أمر الديمقراطية الاشتراكية قائلاً: "تؤمن الديمقراطية الاشتراكية بالتكامل بين الاشتراكية والديمقراطية، وتؤمن ـ على عكس الماركسية اللينية ـ بدعم السلام والجهود القانونية تجاه الصيرورة إلى الاشتراكية. كما أنها تؤمن بالتعددية الحزبية والحريات المدنية، ولا يرون الاشتراكية إلا طريقاً لتنظيم المجتمع بحيث تضمن جميع مكوّنات المجتمع الحد المعتبر من الأمن الاقتصادي". يراجع:
Grigspy. Ellen. Analyzing Politics. An Introduction to Political Science . P124.

السلطات في جمهورية الصين الشعبية ملك للشعب". كما نصَّت المادة الأولى على اشتراكيَّة الدولة اقتصادياً، حيث جاء فيها "النظام الاشتراكي هو النظام الأساسي لجمهورية الصين الشعبية".[٢٧٩]

الفرق بين الديمقراطية الاشتراكية والاشتراكية الديمقراطية

يخلط كثيرون بين مصطلحين مختلفين اختلافاً كبيراً، وهما مصطلحا الديمقراطية الاشتراكية والاشتراكية الديمقراطية. فالديمقراطية الاشتراكية ــ وتسمى الديمقراطية الاجتماعية ــ تعني أنَّ نظام الدولة السياسي نظامٌ ديمقراطي، وأما النظام الاقتصادي فهو نظام رأسمالي مع بعض الاصلاحات التي من شأنها أن تحقق مساواة اقتصاديّة. أما الاشتراكية الديمقراطية فهي تتبنى النظام الديمقراطي فقط بوصفه آليّة سياسية، لكنها ترفض الرأسمالية رفضاً قاطعاً، بل ترى أنَّه لا يمكن أصلاً أن تجتمع الديمقراطيَّة مع الرأسماليَّة؛ فحتى نحصل على ديمقراطيّة صحيحة يجب "إزالة دخان الرأسمالية السام الذي يخنقها".[٢٨٠] والبديل للنظام الرأسمالي ــ في رأيهم ــ هو النظام الاشتراكي؛ لأنَّ "الديمقراطيّة والاشتراكيّة لا ينفكّان".[٢٨١] وأمَّا عن سبب التلازم بين الديمقراطية والاشتراكية، فلأنَّ الديمقراطية تعني سلطة الشعب، وسلطة الشعب تعني أن يكون للشعب سلطة متساوية على ثرواته الاقتصادية. وهذا هو عينُ ما تُطالب به الاشتراكيّة. بينما الرأسمالية تسمح بالتفاوت الطبَقي، أي أنها لا تمانع بأن يكون في المجتمع طبقة غنيّة تمتلك معظم ثروات البلد، وطبقة فقيرة لا تملك قوت يومها. فمن خلال ذلك يتبيّن أن النظام الاشتراكي هو الأقرب لمفهوم الديمقراطية من النظام الرأسمالي.

---

٢٧٩ دساتير العالم، ترجمة أماني فهمي (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٢) ص٢٠٥.

٢٨٠ جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص٤٥٨.

٢٨١ المرجع السابق، ص٤٥٧.

إذن الديمقراطية الاشتراكية تحافظ على الإنتاج الرأسمالي وترفض الاقتصاد المخطط مركزياً كما هو معمول به في النظام الاشتراكي، ولكن في الوقت نفسه تطالب بإصلاحات اشتراكية تهدف إلى التخلّص من سلبيّات النظام الرأسمالي تدريجياً، كالدعوة إلى المساواة ومحاربة التفاوت الناتج عن السوق الحرة. بينما الاشتراكية الديمقراطية تعمل وفقاً للنظام الاشتراكي التام، فالاقتصادات تُخطط مركزياً والسوق الحرة ملغاة تماماً كحال أي نظام اشتراكي.

الجدول يوضّح الفرق بين الديمقراطية الاشتراكية والاشتراكية الديمقراطية

نوع الديمقراطية	النظام السياسي	النظام الاقتصادي
الديمقراطية الاشتراكية	ديمقراطي	رأسمالي مع بعض الإصلاحات
الاشتراكية الديمقراطية	ديمقراطي	اشتراكي

ويمكن أن نمثّل على الديمقراطية الاشتراكية ـ كما سبق ـ بالسويد والنرويج والبرازيل، حيث إن النظام الرأسمالي هو الأصل في هذه الدول مع وجود إصلاحات اشتراكية. وأما الاشتراكية الديمقراطية فيمكن أن نمثّل لها بفنزويلا، حيث تتبع فنزويلا النظام الاشتراكي باعتباره خياراً اقتصادياً والنظام الديمقراطي باعتباره فقط آلية سياسية وليس انعكاساً لنظامٍ رأسمالي.

المطلب الثالث: الديمقراطيّة المسيحية

ظهرت الديمقراطية المسيحية في نهاية القرن التاسع عشر تحت تأثير الكنيسة الكاثوليكية التي كانت ترى وتبصر الحركات السياسية المناوئة لها، فقررت الكنيسة الكاثوليكية اقتحام الميدانِ السياسيِ وعدمِ تركه خاوياً من أي حراك سياسي يجعل من المسيحية مرجعاً ومصدراً. ولعلَّ أوَّل من استعمل مصطلح "الديمقراطية المسيحية" هو أستاذ القانون التجاري فردريك أوزنام في عام ١٨٤٨.

إذن الديمقراطية المسيحية هي تيّارٌ سياسي يهدف إلى ممارسة السلطة السياسية بناءً على الأصول والمبادئ المسيحية أو ــ على الأدق ــ التعاليم الكاثوليكية، فالأحكام القانونية لا تستمد مصادرها من قِبل الشعب فقط، بل من مبادئ المسيحية الكاثوليكية كذلك، وهذا يعني أنَّ الديمقراطية المسيحية ليست ديمقراطية علمانيَّة وإنّما هي ديمقراطيّة دينية.

وعلى الرغم من أن الديمقراطية المسيحية من حيث هي ممارسة سياسية ظهرت منذ القرن التاسع عشر، فإنَّ الأرضية الغربيّة السياسية لم تُنبت أحزاباً مسيحية إلا بعد الحرب العالميّة الثانية، حيث ظهرت عشرات الأحزاب السياسية في أنحاء العالم إلى يومنا الحالي. ويكفي أن نعرف أن أبرز الأحزاب الديمقراطية المسيحية هو حزب الشعب الأوروبي الذي يعدُّ أكبر حزب في الاتحاد الأوربي، ويشكّل الأغلبية في المجلس الأوربي منذ عام ٢٠٠٢. ويتكوّن هذا الحزب من أكثر من سبعين حزباً عضواً من نحو أربعين دولةً، وينتمي له العديد من قادة الدول والحكومات الأوروبية.

وقد انتشرت الديمقراطية المسيحية في أرجاء المعمورة في العصر الحالي، حيث أصبح لها تنظيمات واتحادات مسجّلة لدى الأمم المتحدة، ومن أبرز تنظيماتهم واتحاداتهم المعاصرة:

أ- منظمة المسيحيين الديمقراطيين لأمريكا، وقد تأسست في عام ١٩٧٤.

ب- الاتحاد المسيحي الديمقراطي لوسط أوروبا، وقد تأسّس عام ١٩٥٠.

ج- الاتحاد المسيحي الديمقراطي لشباب أمريكا اللاتينيّة، وقد تأسس في عام ١٩٥٩, [٢٨٢]

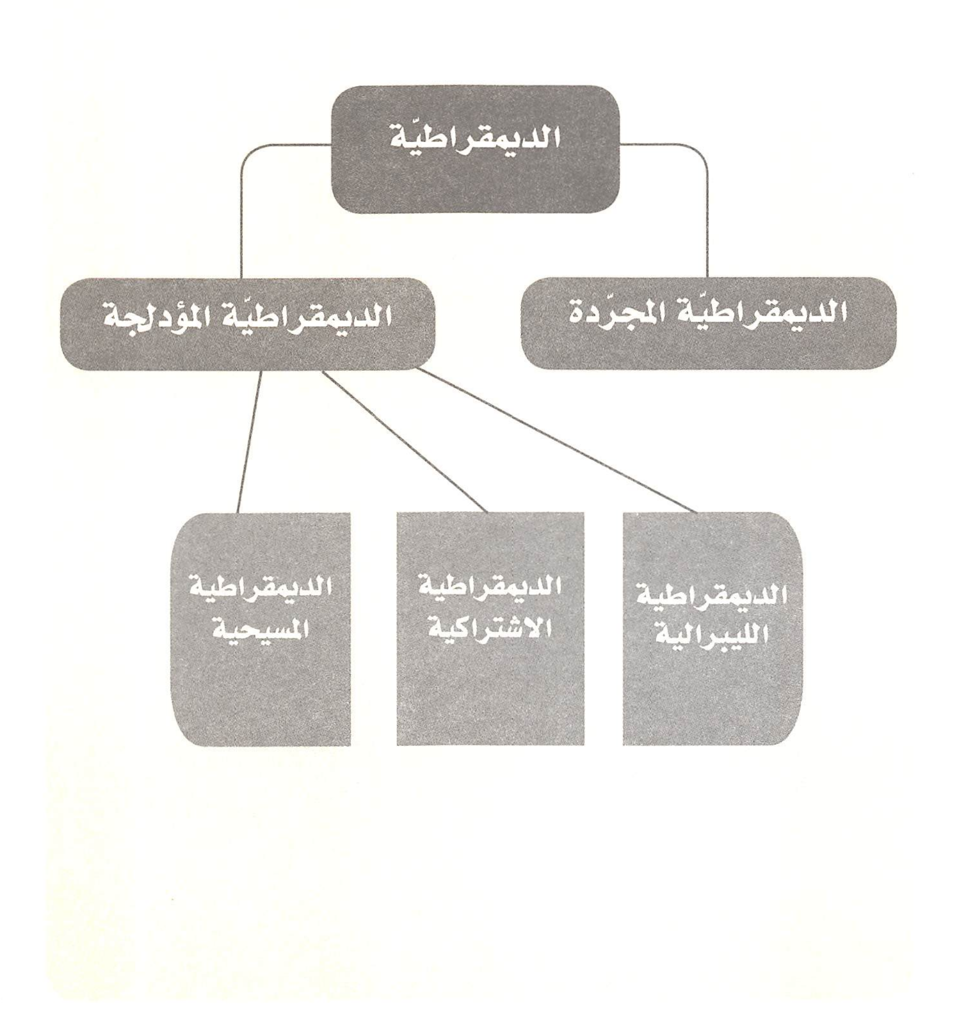
ولا أريد الإطالة في هذا المبحث؛ لكن ما أردتُ إيصاله من خلال ذكر الديمقراطية المسيحية هو التأكيد على قضية أنَّ الديمقراطية منتج سياسي قابلٌ لإعادة الهيكلة الأيدلوجية وليس منتجاً أيدلوجياً بطبيعته، ولذلك نجد الديمقراطية تارةً تتبنى الخيار الليبرالي وكرّةً الخيار الاشتراكي وطوراً الخيار المسيحي.

خلاصة هذا الفصل

الخلاصة مما مضى أنَّ الديمقراطية منذ نشأتها في العهد الإغريقي وحتى القرن الثامن عشر لم تكن سوى آلية سياسية محايدة تجاه كل الأيدلوجيات، لم يكن فيها لا مساواة اشتراكية، ولا حرية ليبرالية، ولا تعاليم كاثوليكيّة ولا أيُّ شيءٍ سوى أن يجتمع الشعب ويصدر قراراته بنفسه، وهذا ما يمكن أن نسمّيه "الديمقراطية المجردة". وأمّا "الديمقراطية الغربية الحديثة" فهي بدعةٌ في المفهوم الديمقراطي، حيث زاد عليها الغربُ من الأيدلوجيات ما يرونه مناسباً، فلم تعُد الديمقراطيَّة مجرّد آلية سياسية محايدة، وإنما أصبحت أيدلوجيّة سياسية، ولذلك سميتها "الديمقراطيَّة المؤدلجة".

٢٨٢ خلف، محمود، مدخل إلى علم العلاقات الدولية (عمّان، دار زهران، ط١، ٢٠١٢) ص٣٢١.

الديمقراطيّة المجرّدة والديمقراطية المؤدلجة




الديمقراطية كما هي

الفصل الثالث: الديمقراطية باعتبار الرفض والقبول

سوف نتطرّق في هذا الفصل إلى رافضي النظام الديمقراطي لاسيّما في العالم الغربي؛ وسنكتفي بذكر الرافضين فحسب؛ لأنَّ مؤيدي الديمقراطية هم الأغلبية والأصل في العالم الغربي، وإنما المراد هنا هو التنبيه على أنَّ الديمقراطيّة ليست منتجاً يتمتع بالقبول الإجماعي في العقل الغربي.

المبحث الأول: رافضو الديمقراطية

قد يتصوّر كثيرون أن معارضة النظام الديمقراطي مؤطّرة بإطارٍ شرقي فحسب، وأنَّ الفكر الغربي متناغم ومتوافق مع النظام الديمقراطي، لكن المتتبع للنتاج الفكري الغربي يجد أنه مليء بالاعتراضات الموجهة على أصل المبدأ الديمقراطي وليس فقط على الجانب الإجرائي والوظيفي.[٢٨٣] فمن ذات الرحم الذي تولّدت منه الديمقراطية خرج نقدُها ونقّادُها. وفي هذا السياق يقول الفرنسي المعاصر جاك رانسيير: "ليست كراهية الديمقراطية جديدةً، إنها قديمة قِدم الديمقراطية نفسها".[٢٨٤]

فمن المعلوم أن الديمقراطية نشأت في المجتمع الأثيني، وفي المجتمع الأثيني نفسه خرج الفلاسفة الناقمون على الديمقراطية، المستهزئون بها وبأصحابها، وعلى رأسهم الفيلسوف الكبير سقراط وتلميذه أفلاطون، وتلميذ تلميذه أرسطو، حيث اتفق الأخيران على أن الديمقراطية أبعد ما تكون عن كونها أعظمَ الأنظمة، بل ذهب الفيلسوف اليوناني سينيكا إلى أن "حكم الطغيان

---

٢٨٣ ذكر معجم أكسفور السياسي عند حديثه عن الديمقراطية أن الفكر السائد في أوروبا قبل عصر التنوير كان معارضاً للديمقراطية.

٢٨٤ رانسيير، كراهية الديمقراطية، مرجع سابق، ص٩.

أفضل من الحكم الديمقراطي؛ لأن الجماهير أكثر ظلماً وفساداً من الحاكم الفرد".[٢٨٥]

وقد عقد الفرنسي جان توشار فصلاً كاملاً ذكر فيه الأثينيين المخالفين والمناوئين للنظام الديمقراطي،[٢٨٦] وحاول الباحث عبد العزيز الصقر استقصاء انتقادات الفلاسفة اليونانيين للنظام الديمقراطي، فذكر نقد أبرز فلاسفة اليونان مثل: كليكليز، وسقراط، وأفلاطون، إكسينوفون، وإيسوقراط، وديموسيثينس، وأنتسثينيس، وأخيراً أرسطو، فمن المفيد جداً الرجوع إلى ما نقله في هذا الشأن.[٢٨٧]

وقسّم الأمريكي روبرت دال في كتابه المشهور "الديمقراطية ونقادها" المعترضين على الديمقراطية إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: يرى أن الديمقراطية من أساسها أمرٌ غير ممكن، كروبرت مايكلز.

الصنف الثاني: يرى أن الديمقراطية أمر ممكن لكن غير مرغوب به غريزياً، كأفلاطون.

الصنف الثالث: يرى صحة الديمقراطية وأهميتها لكن لديه بعض الانتقادات عليها.

أما الصنفان الأول والثاني فيسميّهما روبرت دال "النقّاد المناوئين" وأما الصنف الأخير فهم "النقّاد المتعاطفون".[٢٨٨]

---

٢٨٥ الصقر، نقد الفكرة الديمقراطية، مرجع سابق، ص٢٣.

٢٨٦ توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة نادر الدراوشة (دمشق، دار التكوين، ط١، ٢٠١٠) ج١، ص٤١.

٢٨٧ الصقر، نقد الفكرة الديمقراطية، المرجع السابق، ٢١ -٢٢.

٢٨٨ دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٣.

وفي هذا المبحث سوف نستعرض مواقف بعض الرافضين للديمقراطية، سواء أكانوا من الفلاسفة السياسيين أم من القادة السياسيين. وسأوردُ في سياقٍ واحد المواقفَ التي ترفض الديمقراطية من حيث هي، والمواقف التي ترفض الديمقراطية حال كونها تمثيليّة فقط؛ وذلك لأنه لم يعد هناك اليوم وجود للديمقراطيَّة المباشرة، فقد أصبحت الديمقراطية التمثيلية هي المرادف الذاتي للديمقراطية، وهذا يستلزم عملياً المساواة بين رافضي الديمقراطية التمثيلية ورافضي الديمقراطيّة من حيث أصلها.

المبحث الثاني: الفلاسفة السياسيون الرافضون للديمقراطية

هناك العديد من الفلاسفة السياسيين ـــ بدءاً من العهد الإغريقي وانتهاءً بالعصر الحديث ـــ قد أعلنوا رفضهم للديمقراطية، وإن كانوا مختلفين في تحديد النظام البديل، ومن أبرز هؤلاء المفكرين:

أولاً: سقراط

القاعدة الأصلية التي ينطلق منها سقراط في نقاش النظم السياسيّة أنه لا يوجد شكل سياسي بعينه مفضّلٌ على سواه، وإنما العبرة بنوعيّة الحكام الذين يديرون الدولة. وفي ذلك يقول سقراط: "إنَّ شكل الحكومة أياً كان لا يعني أنها أفضل من غيرها؛ لأنَّ كل شيء يتوقّف على نوعيّة الأشخاص الذين يحكمون".[٢٨٩]

وبناءً على هذه القاعدة فإنَّ سقراط قد حكم على النظام الديمقراطي بالسوء؛ لأنّ نوعيّة الحاكمين في النظام الديمقراطي نوعيَّة غير صالحة بالضرورة؛ فالديمقراطية هي حكم الشعب ونحن نعلم أن الشعب ليس كله مؤهلاً للحكم.

---

٢٨٩ كامل، مجدي، سقراط رحلة بحث عن الحقيقة (القاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١١) ص٩٢

ومن هنا كان سقراط يعترض على الديمقراطية لأنها تعني "أنَّ الفرد الغبي له سلطة تعادل سلطة الرجل الذكي".[290] وقد قرَّر الأثينيون إعدام سقراط لأنه كان "يُفسِد الشباب الأثيني بحديثه المضاد للديمقراطية".[291]

وفيما يتعلّق بالنظام السياسي البديل، فلم أطّلع على مقولة لسقراط في هذا الشأن؛ لكنّ القاعدة التي ذكرها توضّح بأن سقراط لا يقترح نظاماً سياسياً بعينه، وإنما قبول شكل النظام السياسي متوقّف على نوعيّة الأشخاص الحاكمين.

ثانياً: أفلاطون

كان أفلاطون من الداعين إلى نظام سياسي يرتكز على النخبة وهو ما يضاد النظام الديمقراطي المرتكز على الشعب. فقد دعا أفلاطون في كتابه "الجمهورية" إلى أن يحكم الفلاسفة دون سواهم، فلا بدَّ ــ بحسب النظريّة الأفلاطونية ــ من "تسليم مقاليد السياسة إلى الفلاسفة".[292] بل ويبالغ أفلاطون قائلاً: "لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاءِ النوع الإنساني ما لم يملك الفلاسفة".[293]

وهكذا كانت نظريَّة أفلاطون تقوم على مركزيَّة "النخبة" مقابل مركزيّة "الشعب" في النظريّة الديمقراطية، فهو يسعى إلى خلق طبقة أرستقراطيَّة فكريّة حاكمة؛ لأن "الدولة الأرستقراطية أفضل الدول وأسعدها،

---

٢٩٠ المرجع السابق، ص٩٣.

٢٩١ وربيرتن، نايجل، حرية التعبير، ترجمة زينب عاطف (القاهرة، ط١، ٢٠١٣) ص١٠٦.

٢٩٢ المرجع السابق، ص١٤٤.

٢٩٣ المرجع السابق، ١٦٩.

والأرستقراطي أفضل الحكام وأسعدهم".[294]

وقد تناولنا مذهب أفلاطون في النظم السياسية في مبحث "أنواع النظم السياسية"، فلا حاجة للإعادة هنا.

ثالثاً: جان جاك روسو

حين نتحدث عن موقف الفيلسوف الفرنسي الشهير جاك روسو من الديمقراطية، فإنه لا بد من القول بأن موقف روسو من الديمقراطية المباشرة يختلف عن موقفه من الديمقراطيّة التمثيلية.

أمّا الديمقراطيّة المباشرة فهو يقبلها، لكن إذا تأمّلنا كلامه سنجد أنّ قبوله لا يمكن أن يخرج عن الإطار التنظيري المثالي ويكاد يكون متعذراً صيرورته إلى قيمة عمليّة، وقد اعترف جاك روسو نفسه بأن فكرة الديمقراطية ــ بحسب تصوره لها ــ فكرة محالة ولا يمكن تطبيقها، حيث يقول: "إذا أخذنا لفظ الديمقراطية في معناه الدقيق بان لنا أن الديمقراطية الحقة لم توجد قط ولن توجد أبداً".[295]

فعلاوةً على أنّ مفهوم الديمقراطية المباشرة عند روسو يختلف جزئياً عن الآخرين لكونه يشترط انعقاد إجماع الشعب ــ وليس الأغلبية فقط ــ لحصول الإرادة الشعبية؛ فإنّه قد وضع أربعة شروط موضوعيّة للنظام الديمقراطي:

الأول: أن تكون الدولة صغيرة جداً بحيث يتيسر جمع الشعب، ويتيسر لكل مواطن أن يعرف جميع المواطنين الآخرين.[296]

٢٩٤ أفلاطون، الجمهورية، ص٢٥٨.

٢٩٥ روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٥٨.

٢٩٦ القول بالتلازم بين الوجود الديمقراطي وصغر الدولة ليس قول جاك روسو فقط، بل كان هذا هو القول الشائع في الفكر السياسي الغربي لفترة امتدت أكثر من ألفي سنة، أي منذ العصور اليونانية الكلاسيكية إلى القرن الثامن عشر الميلادي. يراجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، ص٣٦٢.

الثاني: عدم وجود "قضايا معقدة ومناقشات شائكة".

الثالث: المساواة في الثروة؛ وإلا فإنه "لا يمكن أن تدوم المساواة في الحقوق والسلطة".

الرابع: انعدام الترف أو ندرته.

وهذه الشروط الأربعة هي شروط متعذرة باعتراف روسو كما سبق شرح ذلك.

هذا موقف روسو من الديمقراطيّة المباشرة، فهو وإن كان يقبلها نظرياً فإنه يعترف بعدم إمكانيّة تطبيقها عمليّاً مما يعني أنه يرفض النظام الديمقراطي مآلاً. أما موقفه من الديمقراطية التمثيلية فقد كان صارماً وقاطعاً في رفضه، وبنى كتابه "العقد الاجتماعي" على نظرية الإرادة الكلية التي تناقض التمثيل. حيث خلق جاك روسو تلازماً بين جواز التنازل عن السيادة وجواز التمثيل، فحيثما جاز التمثيل جاز التنازل عن السيادة، وفي ذلك يقول: "غير جائز للسيادة أن تكون ممثلاً عنها للسبب عينه الذي لا يجوز أن يُتنازل عنها؛ فإنها كامنة كموناً جوهرياً في الإرادة العامة والإرادة لا تقبل التمثيل عنها؛ فإنها إما هي عينها وإما هي شيء آخر؛ ولا وجود لمنزلة بين المنزلتين".[٢٩٧]

ثم قال مستنتجاً: "إذن ليس نوّاب الشعب ممثلين عنه ولا يمكنهم أن يكونوا كذلك، فإنما هم ليس سوى مندوبين عنه وليس في مستطاعهم أن يبتوا أمراً بتاً نهائياً".[٢٩٨]

إذن يرى جاك روسو أن السيادة لا تقبل التمثيل؛ وقد نصّ في موطن آخر من كتابه على البرهنة الواقعية لامتناع التمثيل، فالمواطن حينما يصوّت للمرشّح فإنه في هذه الحالة فقط يكون قد مارس حقه السيادي لكونه عضواً في "الإرادة العامة" التي تعكس العقد الاجتماعي الذي يربط بين أفراد

٢٩٧ روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٩٣.

٢٩٨ المرجع السابق، ص١٩٣.

الشـعب.[299] أما بعد التصويت وانتخاب المرشّح فإن كل قرار يتخذه المرشّح في البرلمان لا يعدّ تمثيلاً لمن رشّحوه؛ لأنه ببساطة لا يُعرف رأيهم في المسألة. نعم نحن نعرف رأي المواطن في قضية ترشيح فلان من الناس، لأنه صوّت بالفعل، أما القرارات التي سيتخذها المرشّح لاحقاً كيف يمكننا أن نعرفها؟ أي إذا أعلن المرشّح برنامجه فأنا بصفتي مواطناً سأقول إنني أريد ما يريده هذا المرشّح، لكن ماذا عن إراداته المستقبلية، هل نستطيع أن نقيّد الإرادة المستقبلية بالسلاسل؟[300]

وكلام جاك روسو كلامٌ يؤيده الواقع المعيش، فحينما سئلت الناطقة باسم البيت الأبيض عن غزو العراق مع أن غالبية الأمريكيين ترفض ذلك، أجابت: "لقد كان لكم رأيكم، الشعب يختار كل أربع سنوات، هكذا يقضي نظامنا".[301]

فمع أن الديمقراطية تعني حكم الشعب، فإنَّ الناطقة باسم البيت الأبيض ترفض رأي الشعب بحجة أن الشعب انتهى دوره عندما انتخب الرئيس!.

وقد حاول الإنجليزي جون ستيورات ميل أن يرد على جاك روسو دون أن يشير إلى اسمه، حيث وصف فكرة نفي "الممثلين والنواب" بأنها فكرة مثالية، وذكر أنه ما المشكلة أن يكون هناك نواب عن الشعب إذا كانوا في نهاية الأمر "مسؤولين مسؤولية تامة أمام الأمة وكذلك الأمة قادرة على عزلهم في الحال؟"[302]

---

٢٩٩ كان لأفكار روسو تأثيرٌ كبير في العقل الفرنسي الجمعي إبّان الثورة الفرنسية، لا سيما فكرة الإرادة الكلية أو الإرادة العامة، ففي عام ١٧٨٨ أعلن برلمان رينز الفرنسي ما يلي: "إن أحد الشروط الأولية للمجتمع هو أن الإرادات الفردية يجب أن تتنازل للإرادة العامة". راجع : عبدالرحمن عبدالغني، مدخل إلى الديمقراطية، مرجع سابق، ص١١٠.

٣٠٠ المرجع السابق، ١٠٦.

٣٠١ نقلاً عن: تشومسكي، نعوم، صناعة المستقبل (بيروت، شركة المطبوعات، ط، ٢٠١٣) ص٥٧.

٣٠٢ جون ستيورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، مرجع سابق، ص١١٩.

ومهما يكن من أمر، فإن فكرة روسو عميقة، وهي أعمق من أن تُناقش عرضاً في هذا البحث، لكن أقول اختصاراً إن ما طرحه جاك روسو لا خلاف على كونه الأفضل والأمثل، لكن السؤال: كيف السبيل إلى تحقيق ما قاله جاك روسو؟ كيف يمكن أن نحقق الإرادة العامة دون واسطة؟ ليس ثمة حلٌ بديل يطرحه جاك روسو في هذه القضية باعتراف جاك روسو نفسه، حيث إنه يرى أن الديمقراطية ــ بالصورة التي يُطالب بها ــ نظامٌ مثالي غير عملي، فقد ذكر أنه لو كان هناك مجتمع كل أفراده من الآلهة لكان مناسباً لهم أن يتحاكموا إلى نظام ديمقراطي، أما أن يكون أفراد المجتمع من البشر فلا يناسب أن يكون نظامهم ديمقراطياً.[٣٠٣]

رابعاً: جاك رانسيير

لم يكن الفرنسي جاك رانسيير يرفض الديمقراطية التمثيلية فحسب بل كان يرى أن فكرة التمثيل في الديمقراطية التمثيلية تناقض معنى الديمقراطية تناقضاً صريحاً. حيث يقول: "التمثيل في أصله هو النقيض الدقيق للديمقراطية".[٣٠٤] ويقول كذلك: "الخصائص التي كانت بالأمس تُنسب للشمولية ــ التي تعني التهام الدولة للمجتمع ــ قد أصبحت بكل بساطة خصائص الديمقراطية التي تعني التهام المجتمع للدولة".[٣٠٥]

وقد سبق القول إنَّ جاك رانسيير كان يرى أنَّ فكرة التمثيل فكرةٌ مستمدة من بيئة استبدادية، وهي البيئة الاقطاعيّة، ولذلك كان يرى الديمقراطية التمثيلية بأنها "شكلٌ أوليغاركي".[٣٠٦]

---

٣٠٣ روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٥٩.

٣٠٤ جاك رانسيير، كراهية الديمقراطية، مرجع سابق، ٦٧.

٣٠٥ المرجع السابق، ص٢٢.

٣٠٦ المرجع السابق، ص٦٧.

المبحث الثالث: القادة السياسيّون الرافضون للديمقراطية

هناك العديد من القادة السياسيين الرافضين للديمقراطية، وهم كثر جداً لا سيّما بعد صعود نجم الشيوعية، ولكن سوف نختار بعض القادة السياسيين الذين لهم كتابات مدوّنة، وهم موسوليني وهتلر والقذافي.

أولاً: الرئيس الإيطالي بنيتو موسوليني

كتب الزعيم الإيطالي موسوليني مقدّمة على كتاب مكيافيللي "الأمير"، وقد ذكر في تلك المقدمة: "إنَّ صفة السيادة حين تُطبَّق على الشعب تكون سخرية مؤلمة، الشعب يُرسل على أكثر تقدير ممثليه، ولكنه لا يستطيع في الحقيقة أن يُمارس أية سيادة. إن النظم التمثيلية تخصُّ الآلية أكثر من الأخلاق".[٢٠٧]

ونلاحظ هنا أن موسوليني لم يتحدّث عن العلة التي أدت إلى وجود الديمقراطية التمثيلية، فلم يذكر موسوليني مثلاً كيف يمكن أن تُمارس الديمقراطية المباشرة عندما يكون أفراد الشعب بالملايين؟

ثانياً: الزعيم الألماني أدولف هتلر

بناءً على ما كتبه الزعيم الألماني أدولف هتلر في كتابه المشهور "كفاحي"، فإنه يمكن أن نستنتج استنتاجين مباشرين قبل الحديث عن موقف أدولف هتلر من الديمقراطية التمثيلية:

الاستنتاج الأول: أن مشكلة أدولف هتلر ليست مع النظام البرلماني فحسب، بل مشكلته مع أصل الديمقراطية المستندة إلى مبدأ الأغلبية، فهو يرى أنَّ الشعب غير واعٍ سياسياً أصلاً حتى يحق له اختيار من يمثّله، حيث يقول:

"فالسواد الذي لا يتحلّى بالوعي السياسي لا ينتظر منه أن يحسن اختيار

---

٢٠٧ موسوليني، بنيتو، مقدمته لكتاب "الأمير" لنيقولو ميكافيللي، مرجع سابق، ص٩

من ينيبهم عنه لتمثيله والتعبير عن آرائه والإفصاح عن رغباته وأمانيه".[٣٠٨] ويرى أنه لا وجود لرأي عام حقيقي، وإنما "الصحافة هي التي تتولى تنشئة الجمهور سياسياً بما تنشر من أخبار وتبث من آراء" فالصحافة إذن "هي المدرسة التي يتلقى فيها الجمهور دروسه اليومية"، وهذه المدرسة فاسدة بطبيعتها لأنها مُسيطرٌ عليها من قِبَل اليهود المعروفون[٣٠٩] بسفالتهم كما يقول هتلر.[٣١٠]

الاستنتاج الثاني: أنّ جزءاً من رؤية أدولف هتلر للديمقراطية البرلمانية انطلق من المصداق الواقعي وليس من المفهوم النظري، فقد رسمت التجربة الديمقراطية النمساوية الجزء الأكبر من صورة الديمقراطية في مخيال هتلر، ويظهر ذلك في التلازم الذهني الذي يكرره أدولف هتلر بين وجود الأكثرية ووجود التلاعب أو التحايل أو عدم الأهلية، وهذا ما شاهده كثيراً في البرلمان النمساوي. ولعل العبارة التالية من أكثر العبارات إيضاحاً لذلك، حيث يقول: "لستُ أجد غضاضة في القول إن اقتناعي بأفضلية النظام البرلماني يعود إلى إعجابي بالبرلمان الإنجليزي هذا الإعجاب الذي ترسّخ في ذهني وأنا أطالع مناقشات مجلس العموم في الصحف، ولكن حضوري جلسات البرلمان النمساوي ما لبث أن زعزع إيماني بهذه المؤسسة وأبرز التباين الواضح بين عقليّة الإنجليز وعقلية النمساويين كما أبرز مضار التقليد الأعمى".

ثم تحدث عن سبب آخر وهو "تضاؤل نفوذ العنصر الألماني" في ظل النظام البرلماني النمساوي مما أدى إلى "إفقاد النمسا طابعها الجرماني".[٣١١]

---

٣٠٨ هتلر، أدولف، كفاحي، ترجمة: هشام الحيدري (عمّان، الأهلية للنشر، ط٤، ٢٠١٢) ص٣٥.

٣٠٩ هذا خطأ لغوي واضح. الصحيح : المعروفين؛ لأن الكلمة معطوفة على مجرور.

٣١٠ المرجع السابق، ص٣٥.

٣١١ هتلر، كفاحي، مرجع سابق، ص٢٩.

فبناءً على الاستنتاج الأول ــ وهو رفض هتلر لأصل المبدأ الديمقراطي الأغلبي ــ يكون من نافلة القول السؤال عن موقف هتلر تجاه الديمقراطية التمثيلية، فهو إذا كان يرفض الأغلبية الشعبية فمن باب أولى أنه يرفض الأغلبية البرلمانية؛ لأنها نتاجٌ منه. وينطلق أدولف هتلر من أربعة افتراضات في رفض الديمقراطية التمثيلية:

الافتراض الأول: أن الأغلبية لا تستلزم الوعي الكافي، بل هي تستلزم الجهل والغباء كما نصَّ على ذلك صراحةً حين قال: "فالأكثرية لا تمثِّل إلا البله والجبناء".[٣١٢]

الافتراض الثاني: أن الحاكم أكثر وعياً وقدرةً على صنع القرار من الأغلبية، ولا أعرف حقيقةً كيف خلق هتلر هذا التلازم الطردي، أي أن الحاكم دائماً ما يكون ذكياً، والأغلبية دائماً ما تكون غبية، وهذا ما قرره مراراً حيث ذكر أن الأكثرية دائماً ما تكون جاهلة، وبناءً على ذلك فإنّ "مئة دماغ أجوف لا يمكن أن تعادل عقلاً واحداً". ثم يشرح التلازم الطردي بين نبوغ الزعيم وغباء الأكثرية قائلاً: "الملاحظ بوجه عام أن الأكثرية البرلمانية التي تمثل الثرثرة الفارغة تكره أكثر ما تكره الرجل اللامع، وإنَّ مجلساً نيابياً يخلو من الكفاءات يجد العزاء في أن يتولى توجيهه زعيم عادي بحيث لا يفضح توق هذا الزعيم تدنّي مستوى المجلس".[٣١٣]

الافتراض الثالث: أن أعضاء البرلمان لا يتحمّلون مسؤولية التشريعات التي يصدرونها، فمسؤوليتهم تنتهي بمجرد صدور تشريعاتهم، ثم إذا بان خطأ تلك التشريعات لا تجد من يستطيع محاسبتهم على ذلك. وأما الحاكم الذي يسعى لإرضاء البرلمان فهو لا يقل سوءاً ــ في نظر هتلر ــ عن الأكثرية نفسها، حيث وصفه بأنه "جبان بل حقير".

---

٣١٢ المرجع السابق، ص٣٤.

٣١٣ المرجع السابق، ص٣٢.

الافتراض الرابع: كثرة مساومات السياسيين وتلاعباتهم في ظل النظم البرلمانية، حيث يرى هتلر أن مساومات السياسيين لاسيما عند تسمية الوزراء وتوزيع الحقائب الإدارية والمقايضة في هذا الشأن يعد "مظهراً ملازماً للديمقراطية الغربية".[٣١٤]

والذي أعتقده أن كثيراً مما ذكره أدولف هتلر أمرٌ لا خلاف حوله، لكن الجزء الأكبر من اعتراضات هتلر كانت مبنيةً بوضوح على الخلط بين المصداق الديمقراطي والمفهوم الديمقراطي، ومهما قام الإنسان بجمع الأدلة على إبطال المصداق فإنّ ذلك لا يستلزم إبطال المفهوم.

ثالثاً: مُعمَّر القذافي.

وصف معمَّر القذافي النظام البرلماني بأنه "تمثيل خادع للشعب" وأنه مجرَّد "حل تلفيقي لمشكلة الديمقراطية" ويشرح القذافي فكرته قائلاً: "المجلس النيابي يقوم أساساً نيابةً عن الشعب، وهذا الأساس ذاته غير ديمقراطي؛ لأن الديمقراطيَّة تعني سلطة الشعب لا سلطةً نائبةً عنه،[٣١٥] ومجرَّد وجود مجلس نيابي معناه غياب الشعب، والديمقراطية الحقيقية لا تقوم إلا بوجود الشعب نفسه لا بوجود نوَّاب عنه".[٣١٦]

---

٣١٤ المرجع السابق، ص٣٤.

٣١٥ هذا الكلام يحتوي على مغالطة واضحة؛ لأن النائب ليس له سلطة ذاتية، وانما سلطته هي مجرّد امتداد لسلطة الشعب، فالشعب هو الذي أعطى المجلس النيابي السلطة، ولولا اختيار الشعب لأعضاء البرلمان لما استطاعوا الوصول إلى البرلمان. ومن جهة أخرى يتناسى القذافي قضيّة مهمة، وهي أن التمثيل جاء اضطراراً لا اختياراً، أي أنه حتى وإن أرادت الدولة العمل بالديمقراطية المباشرة فالأمر أصلاً يكاد يكون متعذراً عملياً؛ لذلك تعيَّن اللجوء لمستوى المشاركة الثانوي، وهو النظام البرلماني أو التمثيلي.

٣١٦ القذافي، الكتاب الأخضر (مصر، الدار العالمية للكتب والنشر، ط١، ٢٠١٢) ص٢٦

ثم يحاول القذافي أن يقوم بقسمة منطقية تستلزم إبطال النظام البرلماني، حيث يقرِّر أن النظام البرلماني لا يخلو من ثلاث حالات:

أ- أن يكون منتخباً من خلال دوائر انتخابية.

ب- أن يكون منتخباً من خلال حزب أو ائتلاف أحزاب.

ج- أو أن يكون معيَّناً.

ثم يدّعي أن كل هذه الطرق ليست بديمقراطية، أما طريق التعيين فواضح أنه ليس بديمقراطي، وأما المجلس البرلماني المتولّد من خلال حزب أو ائتلاف أحزاب فهو يرى أنه ليس بديمقراطي لأن العضو المرشح من قبل الحزب هو ممثل لذلك الحزب الذي جاء منه أو تلك الأحزاب التي جاء منها وليس ممثلاً للشعب. وأما إذا كان منتخباً من خلال دوائر انتخابية فللقذافي اعتراضان على ذلك:

الأول: أنه يمثّل ناخبيه في تلك الدائرة، ولا يكون ممثلاً للشعب كلِّه.

الثاني: أن صلته بالناخب تنتهي بوصوله إلى البرلمان ومن ثمَّ "ينفصل النائب نهائياً عن الجماهير، وبمجرد حصوله على أصواتها يُصبحُ هو المحتكر لسيادتها"[٢١٧]

وكلام القذافي فيه مغالطة واضحة، فأما عن قضية تعيين النوّاب، فهذه ليست بطريقة ديمقراطية اتفاقاً؛ لأن الديمقراطية ترتكز على خيار الشعب، وبما أن الشعب لم يختر النوّاب، فالطريقة إذن ليست بديمقراطية. أما ما قاله عن إتيان النوَّاب من خلال الحزب فهذا يحتمل:

أ- فإن كان المقصود بالحزب الذي يكون عبر نظام استفتائي وليس تنافسياً،

---

٢١٧ القذافي، الكتاب الأخضر، مرجع سابق، ص٢٧



أي أن يكون النظام السياسي نظامَ حزبٍ واحد single-party System فهذا صحيح؛ لأنَّ الحزب لا يمثّل إرادة الشّعب بالضرورة.

ب- وإن كان يقصد بالحزب الذي يأتي عن طريق النظام التنافسي، فهذا طريقٌ ديمقراطي؛ لأنَّ الحزب تولّد عن الإرادة الشعبية المباشرة، وهو تالياً يمثّل إرادة الشعب، وتحقق إرادة الشعب معيارُ الديمقراطية.

أما قضية أنَّ النائب تنتهي صلته بالناخب بعد الانتخاب، فهذا الإشكال طرحه الكثير من السياسيين قديماً، ويمكن تجنبُ ذلك، كما هو الحاصل في العديد من الديمقراطيات المعاصرة، حيث تقرّر بعض الديمقراطيات ــ كالديمقراطية السويسرية ــ أنه في حال جمعِ عددٍ من توقيعات الناخبين يكون بالإمكان الدعوة إلى استفتاء عام.

بعد توضيح مواقف القادة السياسيين الثلاثة نلاحظ أن الجامع المشترك بين كل هؤلاء السياسيين الذين رفضوا الديمقراطيةــــهتلر، موسوليني، القذافيــــ أنهم كانوا ديكتاتوريين مستبدين، اختزلوا صناعة القرار واتخاذه في ذواتهم، مما يعزّز أن السياسي حين يرفض الديمقراطية قد يكون ذلك لمصلحة شخصية وليس لرؤية فلسفية ناتجة عن تأمّلات عقلية.

خلاصة الفصل

أولاً: ليست الديمقراطية منتجاً مُتفقاً على قبوله في العالم الغربي، بل هناك تيّارٌ من الفلاسفة والسياسيين يعارضون الديمقراطية منذ مولدها إلى عصرنا الحالي.

ثانياً: رفض سقراط الديمقراطيّة لأنها تساوي سياسياً بين الجميع مع أنّ الناس في الواقع مختلفون في الوعي السياسي، فلا يصحُّ أن يُساوى بين العالم والعامّي في عمليّة التصويت. كما أنّ القاعدة العامة عند سقراط أنّ العبرة بنوع الحاكمين وليس بنوع النظام السياسي.

ثالثاً: رفض أفلاطون الديمقراطية لأنه يرى أنّ الحكم يجب أن يكون من خلال طبقة الفلاسفة لكونهم أعلم الناس بدروب السعادة.

رابعاً: لم يرفض الفرنسي جاك روسو الديمقراطية من حيث هي، وإنّما رفض فكرة التمثيل التي تستند إليها الديمقراطية الحديثة، فهو يرى أنه لا يجوز أن يكون هناك ممثلون للشعب. ورفض الفرنسي جاك رانسيير الديمقراطية لذات الأسباب التي طرحها جاك روسو.

خامساً: رفض الرئيس الإيطالي موسوليني الديمقراطية التمثيلية لكونها تناقض مبدأ سيادة الشعب، أي أنَّ الديمقراطية الحديثة تعطي السيادة للنوّاب ولا تعطيها للشعب.

سادساً: رفض الزعيم الألماني أدولف هتلر الديمقراطيّة لكونها تعطي الحكم للشعب، والشعب معظمه من الأغبياء والساذجين. كما أنّ الديمقراطيّة التمثيليّة تعطي الحكم للبرلمان، والبرلمان لا يستطيع أحد محاسبته إذا أخطأ.

سابعاً: رفض الليبي معمّر القذافي الديمقراطيّة التمثيليّة لأنها لا تعطي السيادة الحقيقية للشعب، وإنما تعطيها لمن يمثّل الشعب.

الفلسفة الأمريكية الهائجة والمندفعة تجاه نشر الديمقراطيات في كل أرجاء العالم لا تلقي بالاً لتفاوت خصائص المجتمعات الثقافية والدينية وغيرها، بل هي ترى أن أنموذج "الديمقراطية الليبرالية" هو الحل الأمثل والوحيد والمطلق لكلٍّ مجتمعات العالم، فلا يجوز أمريكياً أن تحاول تقييد إطلاق الحل الديمقراطي تبعاً للفروقات الاجتماعية، حينها ستكون متخلفاً ورجعياً، والرجعيَّة في السياق الأمريكي تعني إما الشيوعية أو الإسلام. ولذلك أصبح متعيناً في حق حكومات العالم أن تتبنى الديمقراطية ولو زيفاً وكذباً وخداعاً، المهم أن تُنسب إلى العالم الديمقراطي بعد أن أصبحت الديمقراطيَّة النظامَ الوحيد الذي حاز "الشرعيَّة العالمية" على حد تعبير بعض الباحثين.[٢١٨]

وهنا نريد أن نطرح سؤالين:

السؤال الأول: هل الديمقراطية المجردة صالحة لكل زمان ومكان؟

السؤال الثاني: هل الديمقراطية الليبرالية صالحة لكل زمان ومكان؟

ومن الواضح أن الإجابة بالنفي على السؤال الأول يستلزم الإجابة بالنفي على السؤال الثاني، لكنَّ العكس ليس بصحيح.

المبحث الأول: هل الديمقراطية المجردة صالحة لكل زمان ومكان

إذا أردنا أن نترك النظام الديمقراطي باعتباره فرعاً ونعود للحديث عن النظام السياسي باعتباره أصلاً، فبالإمكان أن نسأل: هل هناك نظام سياسي أصلاً مطلقٌ يتعالى على النسبية؟ بمعنى آخر: هل هناك نظام سياسي صالح لكل زمان ومكان؟

٣١٨ بلانتر، مقدمة هل الديمقراطية قابلة للتصدير، مرجع سابق، ص٣٣.

يرى أرسطو أنَّه من الصعب إيجاد نظام سياسي صالح لجميع الدول، وإنما يختلف النظام السياسي باختلاف الطبيعة الدينية والسياسية والاقتصادية للمجتمعات.[٣١٩] ويرى كذلك أنَّ الأفضل أن لا نبحث عن نظام يصلح لكل الدول، فهذا متعذر، وإنما الأفضل أن نبحث عن "النوع الأنسب لأكبر عدد من الدول".[٣٢٠] وكذلك الفرنسي جاك روسو يرى بأنه لا يوجد نظام سياسي مطلق صالح لكلِّ المجتمعات والدول، حيث يقول: "لقد تساجل الناس في كل العصور حول أفضل شكل من أشكال الحكومة، ولم يأخذوا في حسبانهم أنَّ أياً منها هو أفضلها في بعض الحالات وأسوأها في حالات أخرى".[٣٢١] ويقول في موطن آخر مؤكداً نسبية كل الأنظمة السياسية: "عندما نسأل بإطلاق عن أفضل الحكومات فإننا نبسط سؤالاً مستعصياً عن الحل من جهة كونه سؤالاً غير متعيّن أو لنقل إذا شئنا إن له من الحلول الصحيحة مقدار ما يوجد من توليفات ممكنة لأوضاع الشعوب المطلقة والنسبية".[٣٢٢]

ويرى جاك روسو أنَّ الإجابة العملية عن سؤال التفضيل بين الأنظمة السياسية يكمن في البحث عن جواب السؤال التالي: بما أن غاية الاجتماع السياسي هي حفظ بقاء أفراد المجتمعات وتوفير رفاهيتهم، فما النظام السياسي القادر على تحقيق هذه الغاية؟

يرى روسو أنه لابد من إعمال التقسيم التالي:

أولاً: إذا كانت الدول صغيرة وفقيرة فهذه يناسبها النظام الديمقراطي.

ثانياً: إذا كانت الدول متوسطة عدداً وثروةً فهذه يناسبها النظام الأرستقراطي.

ثالثاً: إذا كانت الدول كبيرة عدداً وثروةً فهذه تتلاءم مع النظام الملكي.

---

٣١٩ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص٣٢٧.

٣٢٠ المرجع السابق، ص٣٢٩.

٣٢١ روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٥٧

٣٢٢ المرجع السابق، ص١٧٩.

وبهذه الطريقة يحل جاك روسو قضيّة نسبية النظم السياسية، فيعطي لكل مجتمع ما يناسبه. لكن الملاحظ هنا على هذا الحل الذي طرحه جاك روسو أنه لم يأخذ بعين الاعتبار سوى عنصري العدد والثروة، فماذا عن العناصر الأخرى التي قد تفوق هذين العنصرين كعنصر الدين مثلاً؟ فماذا لو كانت الدولة كبيرة وغنية لكن الدين الذي يعتنقه الشعب لا يرضى الاستبداد واحتكار السلطتين السياسية والمالية، فهل سيبقى النظام الملكي مناسباً له؟

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الموقف الذي يتبنَّاه جاك روسو هو أنَّ الديمقراطية بمعناها المجرَّد لا تصلح أن تكون نظاماً سياسياً مطلقاً متعالياً عن نسبية المجتمعات والدول.

المبحث الثاني: هل الديمقراطيَّة الغربية (الليبرالية) فعلاً صالحة لكل زمان ومكان؟

تعرَّض لهذه المسألة العديد من الباحثين من تيارات سياسية وأيدلوجية مختلفة، وهناك كتاب جميل يحوي العديد من الأبحاث حول هذه القضية، وهو كتاب "Can Democracy be designed". وقد انتهى سيمور مارتن Seymour Martin إلى أن الديمقراطية الغربية لا يمكن تصديرها بصورة مطلقة؛ لأنَّ الشروط الموضوعية التي نشأت في ظلالها الديمقراطية الغربية ليست موجودةً بالضرورة في كل المجتمعات، ومن ثم فإنَّ الديمقراطيات الغربية ليست دائماً قابلة لإعادة التصدير Non reproducible.[٣٢٣]

وما انتهى إليه سيمور مارتن هو ذاته ما انتهت إليه نانسي بيرميو، حيث وصلت إلى نتيجة قاطعة بالنسبة لها مفادها "أنَّ تصدير الديمقراطية أمر مستحيل" وعلَّلت ذلك قائلة: "التصدير يتضمن صناعة سلعة ما في مكان ما، ومن ثم إيجاد مشترٍ راغب في دفع ثمنها في مكان آخر، ومن بعد ذلك إيصالها إليه سالمة. وببساطة فإن الديمقراطية لا تتناسب مع الاستعارة".

323 Martin. Seymour. Conditions of the democratic order and social change. P 39

ثم تشرح فكرتها بصورة أوسع قائلة: "الديمقراطية ليست سلعةً واحدة، ولكنها مجموعة معقدة من المؤسسات والسلوكيات التي يمكن أن توضع في مكانها فقط من أشخاص محليين يتصرفون من تلقاء أنفسهم".[٣٢٤]

ومن هنا نصَّت الوثيقة الاستراتيجية التي أعدتها منظمة الوقف الوطني عام ٢٠٠٧ على أنه "لا يمكن تصدير الديمقراطية أو فرضها".[٣٢٥] وقد عوّل ملك المغرب السابق الحسن الثاني على قضية مراعاة النسبية الثقافية للمنتج الديمقراطي في التهرّب من استيراد النموذج الغربي، حيث يقول: "إنَّ الخطر الكبير بالنسبة لإفريقيا يكمن في محاولة فرض نماذج برلمانية أوروبية عليها، وأنا حريص كل الحرص على أن لا يتعرَّض المغرب لمثل هذا الخطر".

ثم يبرّر حرصه على عدم استيراد التجربة الديمقراطية الغربية بما يشبه الاكتفاء الثقافي، حيث يقول: "إنّ تاريخ المغرب يرجع ١٢٥٠ سنة، وله تقاليده وماضيه وتجاربه، وبالتالي يتعيَّن علينا أن نستخلص نماذجنا من صميم واقعنا وأصالتنا وحكمتنا" ثم يقول مختتماً: "غير أن الديمقراطية هي واقع معاش ولا يمكن نقله، فالديمقراطية تعاش في كنه الذات وهي غير قابلة للنقل".[٣٢٦]

فالحسن الثاني هنا يرى أن الديمقراطية لا تنتقل من مجتمع إلى مجتمع كما هي، بل العبرة تكمن في توظيف جوهر الديمقراطية والعمل به، ثم ترك ما

سوى الجوهر خاضعاً لخصائص كل مجتمع، وبما أن المجتمع المغربي عمره الثقافي يُقارب ألفاً ومئتين وخمسين عاماً، فهو إذن مجتمع مؤهّل لقولبة المنتج الديمقراطي بما يتناسب مع خصائصه الثقافية.

---

٣٢٤ بيرمو، نانسي، هل الديمقراطية قابلة للتصدير، مرجع سابق، ص٣٥٧.

٣٢٥ بلانتر، مارك ف، مقدمته على "هل الديمقراطية قابلة للتصدير، مرجع سابق، ص٢٩.

٣٢٦ نقلاً عن: إبراش، إبراهيم، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، مقاربة للتجربة الديمقراطية في المغرب، ٢٠٠١، الرباط) ص٩٣

هذا الكلام يبدو جميلاً، لكن ما يعكّر صفوَ جماله أنه خرج من حاكم لم يأتِ إلى الحكم بطريقة ديمقراطية، ولم يكن له شرعيّة ديمقراطية، بل جاء نتيجة الحكم الوراثي المناقض للديمقراطية، سواء قلنا إن شرعيّة الحكم المغربي شرعية "تاريخية" أو شرعية "نضالية"، ففي كل الأحوال ليست هي الشرعية الديمقراطية. وبناءً على ما مضى، ليس ثمة ما يمنع من الاعتقاد بأن ما قاله الحسن الثاني ليس إلا مجرّد تهرب من استحقاقات الديمقراطيَّة الغربيَّة، فربما لو طُبِّقت الديمقراطية كما هو معمولٌ به في الغرب لما بقي الحسنُ الثاني في الحكم، بل وربما لم يصل إلى الحكم أصلاً.

وجهة نظر في نسبية المنتج الديمقراطي

من وجهة نظري أعتقد أنه إذا كان الحديث عن الديمقراطية المجرَّدة، فأنا أختلف مع جاك روسو في الحكم على نسبية المنتج الديمقراطي، وأعتقد أنه لابد أن نميِّز بين حالتين:

الحالة الأولى: مرحلة الانتقال من الديكتاتوريات.

الحالة الثانية: مرحلة الرسوخ السياسي واستقرار حاكميَّة القانون.

أما في المرحلة الأولى، فأعتقد أن الديمقراطية المجردة تصلح أن تكون حلاً مطلقاً، أي أن المجتمعات إذا كانت تعيش تحت ظل الديكتاتوريات، وحدثت ثورة وخلعوا تلك الديكتاتوريات، فأفضل نظام يحل مؤقتاً محل الديكتاتوريات هو النظام الديمقراطي باعتباره جسراً إلى الخيار السياسي الذي سوف يختاره الشعب لاحقاً. أما إذا ترسَّخت العملية السياسية، أو كانت هناك ضمانات قانونية لحقوق الشعوب، فلا أعتقد أن النظام الديمقراطي في هذه الحالة هو حل مطلق، بل أعتقد أن لكل مجتمع نظاماً سياسياً ينسجم مع رؤيته الثقافية والدينية، ومن ثَمَّ يُترك تحديد شكل النظام السياسي بيد الشعب. فقد يكون مناسباً للشعب أن يختار النظام الديمقراطي، وقد يكون مناسباً له أن يختار نظاماً أتيوقراطياً،[٣٢٧] كما فعل ذلك الفرنسيون بعد الثورة الفرنسيّة حين استشعروا خطر سقوط فرنسا فاختاروا بالأغلبية الساحقة نظاماً أتيوقراطياً تتركز السلطة فيه بيد القائد الشهير نابليون، وقد استطاع نابليون فعلاً أن يُعزِّز الهيمنة الفرنسية في وقت كانت مهددة من قبل عناصر خارجية.

قد تسأل: لماذا هذا التفريق بين الحالتين؟

الجواب يكمن في أن النظام الديمقراطي هو النظام الوحيد الذي يمكن أن يكون كفيلاً بإظهار إرادة الشعب كما هي؛ لأنه ببساطة هو النظام الذي

---

٣٢٧ يقول أرسطو " لا شيء يمنع أصحاب الحكم الفردي أن يتفاهموا ودولهم إذا كان حكمهم الشخصي مفيداً لهم". راجع: أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص٣٠٥.

يوسع قاعدة المشاركة الشعبية إلى أقصاها، وتوسيع المشاركة الشعبية يقلل من احتمالية تدخّل الأهواء النفعيّة في تشكيل نظام سياسي يخدم مصالحها الشخصية، يقول أرسطو: "الجماعة في تمييز أمور كثيرة وبتّ الحكم فيها تفضل أي فرد من الأفراد".[٣٢٨]

فإذا كان المجتمع حديثَ عهد بنظام ديكتاتوري، فإن أفضل حل هو أن يتبنّى الخيار الديمقراطي؛ لأن الدّيمقراطية تمنع أن تُسرَقَ إرادة الشعب من قبل أي شريحة من شرائح المجتمع، وهذا ما يجعل مهمة تحديد مستقبل البلد خاضعة لإرادة الشعب؛ أما لو اخترنا غير الديمقراطية في هذه المرحلة؛ فإنه لن تكون هناك أي ضمانات تمنع من سرقة إرادة الشعب.

ولستُ أتبنّى هنا الرأي الذي يقول إنَّ الديمقراطية تُعطى تدريجياً ولا تُعطى دفعةً واحدة، كما عبّر عن ذلك المستشرق اليهودي الأمريكي برنارد لويس: "الديمقراطية عقار شديد المفعول، يتوجّب إعطاؤه للمريض بجرعات صغيرة بالتدريج، وإلا فقد تغامر بقتله".[٣٢٩]

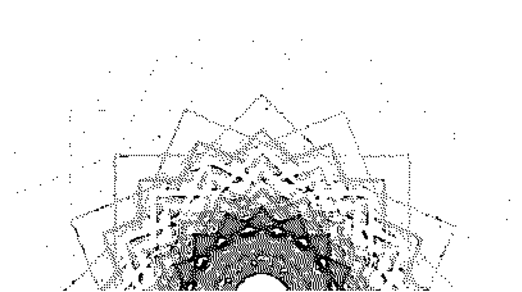
أختلف تماماً مع لويس في تشبيهه الديمقراطية بالدواء، بل الديمقراطية كاللوحة الفنيّة، إمّا أن تأتي كاملةً أو لا فائدة منها أصلاً، فكما أنَّ اللوحة الفنية لا تُقبل إلا إن كانت مكتملةً حتى توصل الفكرة الأساسية التي لأجلها رُسمت، كذلك الديمقراطية لن تكون ذات قيمة إذا كانت مجزأةً ومقطّعة الأوصال.

ما مضى كان حديثاً متعلقاً بالديمقراطية المجردة، أما الديمقراطية الليبرالية فبالتأكيد ـــ بحسب رأيي ـــ لا يمكن أن تكون حلاً مطلقاً متعالياً على النسبية، فعلى أقل تقدير نجد أن التشريع الإسلامي يقف حاجزاً منيعاً يحول دون قبول الديمقراطية بمدلولها الغربي الليبرالي.

---

٣٢٨ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص٣١٦. كما ذكر ص٣١٥ أن النظام السياسي "الذي لا تداخله الأهواء قطعياً أفضل من الذي تعتريه الأهواء طبعاً".

٣٢٩ لويس، برنارد، أزمة الإسلام، مرجع سابق، ص٢٥



الفصل الخامس:

الديمقراطية باعتبار الوجود المطلق والوجود النسبي

يقول أحد الباحثين: "يمكن للمرء القول إنه لم تكن هناك على الإطلاق ديمقراطية مطلقة أو كاملة".[٣٣٠] بينما يقول آخر: "من خلال دراسة الحكومات ومقارنتها فيما بينها اكتشف علماء السياسة أن هناك حالات قليلة فقط ممكن أن يُقال عنها إنها ديمقراطيات كاملة".[٣٣١]

فهل هناك ديمقراطيات كاملة؟

هذا يعتمد على ماذا نقصد بمصطلح "كاملة"، فهو يحتمل أحد أمرين:

المعنى الأول: أنه لا عيب فيها ولا نواقص.

المعنى الثاني: أن كل أدوات الديمقراطية ومؤسساتها موجودة وفعّالة.

أما الكمال بالمعنى الأوّل، فهذا ربما يكون متعذراً أو يكون موجوداً في نطاق ضيّق جداً، كديمقراطيّات الدنمارك والسويد، وأما الكمال بالمعنى الثاني فهذا بالتأكيد موجود وإن كانت رقعته ليست بواسعة، فالولايات المتحدة مثلاً لا تعد ديمقراطيّة كاملة بسبب احتكار الثنائية الحزبية، واليابان لا تعد ديمقراطية كاملة لوجود العديد من القيود على عمل المؤسسات الديمقراطية.

وبناء على هذا التفاوت، اختارت المنظمات التي تعتني بالشأن الديمقراطي أن تقسّم دول العالم إلى دول ديمقراطية ودول غير ديمقراطية، وتقسّم الدول الديمقراطية إلى ديمقراطية تامة وديمقراطية جزئية. والحقيقة أنني أختلف مع هذه الطريقة، فلا يمكن أن تكون هناك دولة ديمقراطية جزئياً، فالدولة

٣٣٠ ستيفن فيش، هل الديمقراطية قابلة للتصدير، مواجهة الثقافة، مرجع سابق، ص ١٠٧

331 Grigspy. Ellen. Analyzing Politics. P165

إما أن تكون ديمقراطيّة أو لا تكون؛ لأن الديمقراطية هي أن تكون السلطة بيد الشعب، فإذا كانت السلطة بيد الشعب فهي ديمقراطية وإن لم تكن بيد الشعب فهي ليست ديمقراطية، ولا توجد مرحلة وسطى، أي أنَّ الديمقراطيّة قيمة كليّة لا تقبل التجزئة. وأما وجود تفاوت في المنسوب الديمقراطي في الدول الديمقراطية فهذا لا يعني أنها ديمقراطية جزئية؛ لأن سلطة الشعب لا تتجزأ، وإنما يعني أن ثمة عيوباً إجرائية أو نظرية في عمل بعض المكوّنات الديمقراطية. كما أنه في المقابل إذا وجدنا مظهراً ديمقراطياً في دولة ما، فهذا لا يعني أننا نضفي عليها صفة الديمقراطية لمجرد وجود هذا المظهر كما تفعل المنظمات المعتنية بالديمقراطية، بل لا بد أن يكون تبنّيها للديمقراطية تبنّياً تاماً.

فالبحرين – على سبيل المثال – تُصنَّف على أنها دولة ديمقراطيّة جزئياً؛ لأن السلطة التشريعية بيد الشعب، لكن هذا التصنيف غير مفهوم؛ لأن السلطة التشريعيّة في البحرين محدودة الصلاحية وسقفها لا يصل لرئيس السلطة التنفيذية، علاوةً على أنَّ الملك هو مصدر السلطة التنفيذية وليس الشعب،[٣٣٢] فكيف بعد ذلك نقول إن البحرين ديمقراطيّة جزئياً ونحن نرى أنَّ السلطة ليست بيد الشعب؟

من وجهة نظري أنَّ الأدق في هذه المسألة أن نقول إنّ البحرين ليست دولةً ديمقراطية لكنّ لديها مظهر من مظاهر الديمقراطية، وهو الانتخابات البرلمانية.

قد يقول قائل إنه لا فرق بين القول إن البحرين دولة ديمقراطية جزئياً والقول إن البحرين لديها مظهر من مظاهر الديمقراطية، فالأمران في نهاية المطاف سيّان.

---

٣٣٢ ولا يقدح في ذلك كون البرلمان يولي ويحجب الثقة عن أعضاء السلطة التنفيذية، فما دام أن الشعب لم يكن مصدر إنشاء السلطة فثمة ما يعكر صفو استقرار السلطة الحقيقية بيد الشعب.

والجواب: أنَّ الأمرين ليسا سيّن، فهناك فرق كبير بين أن تقول هذه الدولة ديمقراطية جزئياً وأن تقول هذه الدولة فيها مظهر من مظاهر الديمقراطية، وحتى أوضح هذا الفرق دعني أضرب مثالاً على ذلك، إذا رأينا شخصاً يوحّد الله ويؤمن بالرسول عليه الصلاة والسلام فإننا نقول إنه مسلم، لكن إذا كان موحّداً ولا يؤمن بنبوّة الرسول ﷺ، فإنه لا يمكننا أن نقول إنه مسلم جزئياً، وإنما هو غير مسلم؛ لأن الإسلام لا يتجزأ. في المقابل نحن نعلم أن الإسلام يمنع الربا والخمر، فهل إذا رأينا مسيحياً لا يشرب الخمر ولا يتعامل بالربا نقول إنه مسلم؟ لا، وإنما نقول لديه بعض مظاهر الإسلام.

والديمقراطية كقضية الإسلام تماماً، فإذا رأينا دولة فيها حريّة مدنية، فهذه دولة فيها مظهر من مظاهر الديمقراطية، وإذا رأينا دولةً فيها انتخابات برلمانية دورية منتظمة، فهذه دولة فيها مظهر من مظاهر الديمقراطية، لكن ليست تلك الدول دولاً ديمقراطيّة إلا إذا كانت جميع المبادئ الديمقراطية متحققة فيها.

إذا تبيّن ما سبق، فإننا سوف نتحدث في هذا المبحث عن نسبيّة الوجود الديمقراطي من مستويين:

المستوى الأول: نسبيّة الوجود الديمقراطي في الدائرة الديمقراطية نفسها. أي أنَّ مستوى الوجود الديمقراطي يتفاوت بين الدول الديمقراطية نفسها، فقد تكون كلتا الدولتين ديمقراطية؛ لكن إحداهما أكثر ديمقراطيّة من الأخرى.

المستوى الثاني: نسبيّة الوجود الديمقراطي خارج الدائرة الديمقراطية، أي أننا سوف نرى تفاوت المظهر الديمقراطي في دائرة الدول اللاديمقراطية.

وبناءً على التفريق بين هذين المستويين فإنه لا يكون هناك تناقض بين قضيتين تحدثنا عنهما سابقاً، الأولى: أن الديمقراطية لا يمكن تجزئتها، فليس هناك

ديمقراطية جزئية. الثانية: أن الدولة قد لا تكون ديمقراطية لكن لديها بعض المظاهر الديمقراطية.

المستوى الأول: نسبيّة الوجود الديمقراطي في الدائرة الديمقراطية

ليست جميع الدول الديمقراطية تتمتّع بمستوى واحد من الوجود الديمقراطي، فالنظام الديمقراطي الذي يعتمد على الثنائية الحزبيّة أقل ديمقراطيةً من النظام الديمقراطي الذي يتمتع بأحزاب متعددة. فعلى سبيل المثال نجد في الولايات المتحدة حزبين أساسيين: الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري، وليس للمواطن الأمريكي خيار ثالث عمَلي، صحيح أن هناك حزباً آخر، وهو حزب الشاي، لكنه حزب لا يشكّل خياراً واقعياً، فالأمر محسوم بين الجمهوريين والديمقراطيين. فالمواطن الأمريكي قد لا يكون مؤيداً لا للحزب الديمقراطي ولا للحزب الجمهوري، لكنه في نهاية المطاف مضطرٌ لاختيار أحدهما أو عدم الاختيار، ولذلك يقول المفكر الأمريكي نعوم تشومسكي: "يمكن للشعب الأمريكي أن يختار بين مرشحين يرفض وجهات نظرهم ومن ثَمَّ عليه أن يلزم الصمت".[٣٣٣]

هذا الاحتكار الثنائي يجعل الديمقراطيّة الأمريكية ناقصة حقاً، وتحتاج إلى توسيع الخيارات أمام المواطنين، لكنه لا يجعل أمريكا دولةً ليست ديمقراطية. في المقابل نجد في فرنسا أن هناك أحزاباً سياسية كثيرة، مما يعني تعدد الخيارات أمام المواطن الفرنسي، وهذا يعني أن النظام الفرنسي ــ من هذه الناحية ــ أكثر ديمقراطيةً من النظام الأمريكي، لكن كلا النظامين ديمقراطي.

المستوى الثاني: نسبيّة الوجود الديمقراطي خارج الدائرة الديمقراطية

هناك دول ليست دولاً ديمقراطية، أي أنّ السلطات فيها ليست بيد الشعب،

---

٣٣٣ نعوم تشومسكي، صناعة المستقبل، مرجع سابق، ص٥٧

ولكن لديها بعض مظاهر الديمقراطية في حياتها السياسية، وهذه المظاهر تتفاوت وجوداً من دولة إلى أخرى، ففي البحرين والكويت والأردن نجد مظهراً من مظاهر الديمقراطية، وهو الانتخابات البرلمانية، وفي المغرب نجد مظهرين من مظاهر الديمقراطية يتمثّلان في كون السلطتين التشريعية والتنفيذيَّة بيد الشعب وليستا بيد الملك. وفي لبنان نجد ثلاثة مظاهر من مظاهر الديمقراطية، وهي الانتخابات التشريعية والتنفيذية والحريات السياسية.

وقد تسأل سؤالاً: إذا كانت الكويت والبحرين والأردن والمغرب ولبنان لديها انتخابات فلماذا لا نعدُّها دولاً ديمقراطيّة؟

الجواب: أما بالنسبة للكويت والأردن والبحرين فلأنَّ السلطة التنفيذية ليست بيد الشعب، وإنما الحاكم هو الذي يملك السلطة المطلقة ولا يجوز لأحد محاسبته أو خلق تشريعات تناقض تشريعاته. وأما فيما يتعلق بالمغرب فصحيح أن السلطتين التشريعية والتنفيذية بيد الشعب، لكن السلطة الحقيقية بيد الملك، هو الذي يملك القول الفصل في شأن الدولة. كما أنَّ هناك وزارات يحتكر هو تعيينها، والديمقراطية تأبى أن تكون هناك يدٌ فوق يد الشعب. وأما لبنان فإنها لا ترتكز على سلطة الشعب بقدر ارتكازها على سلطة الطائفة.

الخلاصة من هذا المبحث أنَّ الوجود الديمقراطي يتفاوت في داخل الدائرة الديمقراطية نفسها، فهناك دولة ديمقراطية أكثر ديمقراطية من غيرها، كما أنَّ الوجود الديمقراطي يتفاوت في داخل الدائرة اللاديمقراطية، فهناك دول غير ديمقراطية لديها مظاهر ديمقراطية أكثر من غيرها.

الفصل السادس:
الديمقراطية باعتبارها عقيدة محلية وعقيدة دولية

عندما بدأ وجود الديمقراطية،[٣٣٤] لم تكن سوى رغبة محلية، أي أنَّ المجتمع ــ أي مجتمع ــ يختارها آليةً مناسبة لتداول السلطة، حيث يرى أنَّ هذه الآلية هي الأفضل، فكما أن هناك مجتمعات تختار النظم الشمولية أو الأرستقراطية أو الثيوقراطية لأسباب ثقافية أو دينية، هناك كذلك مجتمعات تختار النظام الديمقراطي.

الديمقراطية إذن لم تكن سوى عقيدة اجتماعية، وأداة عمل سياسي على المستوى الداخلي، لكن في القرن الثامن عشر تحوّلت الديمقراطية نظرياً من عقيدة محليّة إلى عقيدة دولية على يد الفيلسوف الألماني الشهير أمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٢). فبعد أن كانت الديمقراطية مجرد خيار يتبناه المجتمع، أصبحت خياراً يُطالب به على صعيد المجتمع الدولي استناداً على النظرية الأقوى إسهاماً في الجدل حول أسباب السلم والحرب،[٣٣٥] وهي نظرية "السلام الديمقراطي". نظرية "السلام الديمقراطي" أطلقها الألماني أمانويل كانتْ في مقالته الشهيرة "To Perpetual Peace; A philosophical Sketch" ثم تعاقب عليها الباحثون دفاعاً واعتراضاً إلى يومنا هذا، ومن أواخر من أكّد فكرة السلام الديمقراطي وأكّد التلازم بين الديمقراطية والسلام الخبيران الأمريكيان في مجال التعاون الدولي

---

٣٣٤ أقصد وجودها بصفتها نظاماً سياسياً، أما الديمقراطية من حيث كونها مجرد اتفاقات جماعية فهذه قديمة قدم التاريخ، يقول تشارلز تيللي: "إذا كل ما نتطلع إليه تحت "عنوان "الديمقراطية" هو الاتفاق على قرارات جماعية جاء نتيجة المشاورة، فإن الديمقراطية توغل بعيداً إلى الوراء في عمق التاريخ". راجع: تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة محمد فاضل (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٠) ص٥٨

335 Rosato. The flawed Logic of Democratic Peace Theory. P585

لورن كارنر[336] و كينيث ولاك،[337] حيث أكدا في دراستهما "اتجاهات جديدة لتطوير الديمقراطية" أنَّ تعزيز الديمقراطيات هو أفضل حل لجلب السلام عبر الحدود.[338]

نظرية السلام الديمقراطي كانت أحد المنطلقات الفكرية التي ساهمت فيما يمكن أن يُسمَّى "الجهاد الديمقراطي" الذي تبنّته الإدارات الأمريكية المتعاقبة لا سيّما في حقبة الحرب الباردة. وهذه النظرية تطالب بعدم اكتفاء الدول الديمقراطية بأن يكون نظامها الخاص ديمقراطياً، بل يجب أن تكون الديمقراطية عقيدةً دولية يتبناها المجتمع الدولي بأسره، فتكون الأنظمة السياسية في كل العالم أنظمة ديمقراطية حتى تتحقق نظرية السلام الديمقراطي.

إذن الجديد في نظرية السلام الديمقراطي أنها نقلت الديمقراطية من عقيدة محلية اختيارية إلى عقيدة دولية تُفرض فرضاً على الشعوب، فمع أن الديمقراطية هي تعبير عن اختيار الشعوب لكن نظرية السلام الديمقراطي تقول: لا ديمقراطية في قبول الديمقراطية. فيجب على جميع المجتمعات قبولها وإلا كانت متخلفةً ورجعية.

وسوف نشرح بإيجاز نظرية السلام الديمقراطي التي تعد المنطلق الفكري للسياسة الغربية الداعية لنشر الديمقراطيات في العالم، ثم نحاول مناقشتها من خلال ذكر الاعتراضات والإيرادت.

---

٣٣٦ وهو يشغل منصب نائب رئيس المعهد الجمهوري الدولي
International Republican Institute

٣٣٧ رئيس المعهد الديمقراطي الوطني National Democratic Institute

338 Lorne W.Craner. Kenneth Wollack. New Direction for Democracy Promotion. National Democratic Institute. P 10

المبحث الأول:

نظرية السلام الديمقراطي فكرة السلام الديمقراطي ترتكز على مبدأين:

المبدأ الأول: أن الدول الديمقراطية لا تتقاتل فيما بينها، وقد يكون التاريخ دليلاً على ذلك؛ لأنَّ التاريخ لم يشهد حرباً بين دولتين ديمقراطيتين، لكن لماذا الدول الديمقراطية لا تتحارب؟

يرى أنصار هذه الفكرة أنَّ الذي يمنع نشوءَ حربٍ بين الدول الديمقراطية عدة أمور:[٣٣٩]

الأمر الأول: أنَّ قرار الحرب في الدول الديمقراطية ليس سهلاً كالدول غير الديمقراطية؛ لأن قرار الحرب في الدول الديمقراطية لابد أن يمر عبر مؤسسات التشريع في الدولة، وهذا من شأنه أن يُعقِّد المسألة، أما قرار الحرب في الدول الديكتاتورية فلا يحتاج إلا إلى قرار من رأس الدولة.

الأمر الثاني: أنَّ الديمقراطية من شأنها أن تخلق وعياً شعبياً، وثقافة سياسية، وتنشئة اجتماعية Socialization تمنع من تقبّل المجتمع الجمعي فكرة الحروب والصراعات العسكرية مع الدول الأخرى.

الأمر الثالث: أنَّ هناك ثقة واحتراماً متبادلين بين الدول الديمقراطية لكونها تشترك بذات المبادئ والفلسفة، ومن ثم فإنها لن تلجأ إلى محاربة بعضها.

الأمر الرابع: أن الدول الديمقراطية بما أنها تمتلك آليات ديمقراطية لمعالجة مشاكلها الداخلية فإنها كذلك ستستعمل آلياتها الديمقراطية في معالجة قضاياها الخارجية.

---

٣٣٩ هناك عشرات الأبحاث والمقالات التي شرحت نظرية السلام الديمقراطي وناقشتها، ومن أراد الاستزادة فيمكنه الرجوع إلى الأبحاث التالية:
Bruce Russett and Zeey Maoz. Normative and structural causes of Democratic Peace. The American Political Science Review. September 1993.
Rosato. Sebastian. The Flawed Logic of Democratic PeaceTheory. American Political Science Review. November 2003. p588.

المبدأ الثاني: أن العلاقات خارج المنطقة الديمقراطية علاقات صراعية، أي أنَّ الأصل فيها عدم السلام، بما في ذلك العلاقات بين الدول الديمقراطية مع غير الديمقراطية، لأن "الدولة الطبيعية هي دولة الحرب وليست دولة السلام".[340]

المبحث الثاني: مناقشة نظرية السلام الديمقراطي

نظريَّة السلام الديمقراطي تقوم ــ كما مضى ــ على فكرة أن الدول الديمقراطية لا تتقاتل فيما بينها استناداً إلى التاريخ الذي لم يشهد أي حرب بين دولتين ديمقراطيتين، واستناداً على منطق الديمقراطية ذاته الذي يعقّد عملية صنع القرار مما يقلّل احتمالية خلق الحروب، وعلى غير ذلك من التبريرات التي قد سبق إيرادها، وهذا يمكن مناقشته من خلال الاعتراضات التالية:

أولاً: لا نسلّم بأن الدول الديمقراطية لا تتحارب فيما بينها، فعلى سبيل المثال قامت الولايات المتحدة الأمريكية "الديمقراطية" في عام ١٩٥٣م بالاعتداء على أمن دولة ديمقراطية أخرى وهي إيران، وأسقطت رئيس وزرائها المنتخب ديمقراطياً فقط لأنه عارض مصالحها. وأكثر من ذلك قد أرسلت بريطانيا "الديمقراطية" قوّة عسكرية تمهيداً لإعلان الحرب ضد إيران "الديمقراطية آنذاك" لأن إيران قررت أن تؤمم الصناعة النفطية وطرد الشركة البريطانية.

ثانياً: حتى لو تنزّلنا وقلنا إنَّ الدول الديمقراطية لم تتحارب فيما بينها، فإن المشكلة تكمن في أن مجال تطبيق فكرة السلام الديمقراطي لا يتجاوز المساحة الديمقراطية، أي أنَّ السلام الديمقراطي محصورٌ فقط في علاقات الدول الديمقراطية، أما علاقات الدول الديمقراطية مع غيرها من الدول فهذا ليس مجال بحث هذه النظرية. وأدنى قراءة للتاريخ تبيّن حجم الكوارث

340 Kant. Immanuel. To Perpetual Peace; A philosophical Sketch. p 12.

التي سببتها الدول الديمقراطية على امتداد البسيطة، فلا أحد ينسى ما فعلته أمريكا في فيتنام والعراق وأفغانستان وما فعلته بريطانيا في الهند وإيران والكونغو وأفغانستان، وما فعلته فرنسا في أفريقيا الشمالية والغربية، بل يكفي أن نتذكر أن مليوناً ونصف مليون جزائري صاروا من أصحاب القبور فقط لأنهم أرادوا استقلالهم من فرنسا "الديمقراطية". فما فائدة نظرية السلام الديمقراطي ما دام أن الدول الديمقراطية تعيش فيما بينها بسلام وهي نفسها تنشئ الحروب والكوارث في الدول غير الديمقراطية؟ وما أصدق الكاتب الفرنسي آلن باديو حين قال: "الحقيقة أن الديمقراطية لم تستطع أن تخفف من حدة العنف داخل المجتمعات الغربية إلا بواسطة تحويل هذا العنف إلى الخارج" وقال كذلك: "الاشتراكية تورد العنف للداخل والديمقراطية تصدره، وأن تكون جلاد شعوب أخرى عوضاً عن شعبك بالتحديد".

ثالثاً: حتى لو أنَّ التاريخ لم يثبت أي حرب بين دولتين ديمقراطيتين فإنَّ هذا لا يدل بالضرورة على صحة المبدأ، أي أنه لا يوجد تلازم عقلي ولا علمي بين وجود النظام الديمقراطي وانعدام الحروب، فعدم الوقوع لا يستلزم امتناع العدم كما يقول المناطقة، فقد تكون هناك دواع أخرى صرفت الدول الديمقراطية عن الحرب غير مسألة طبيعتها الديمقراطية.

رابعاً: أنَّ انعدام الحرب بين دولٍ بعينها لا يعني صحة مبادئ تلك الدول، وإلا فقد كان هناك عشرات الدول الشيوعية المنتشرة في العالم ومع ذلك لم نجد في التاريخ دولةً شيوعية تتقاتل مع دولة شيوعية أخرى، فهل هذا يدل على أن مبدأ الشيوعية صحيح؟

خامساً: أن من ادعاءات منظري السلام الديمقراطي أن هناك ثقة متبادلة بين النظم الديمقراطية، وهذا يعني أنهم لن يصلوا إلى مرحلة الحلول العسكرية.[341] لكن هذا أمر تهدمه نسبيةُ المفهوم الديمقراطي الذي تسببت به

341 The Flawed Logic of Democratic PeaceTheory. p588.

الأدلجة الحديثة للديمقراطية، فالدولة قد تكون ديمقراطية بنظر أصحابها ونظر كثيرين من حلفائها أو حتى المحايدين، لكنها ليست ديمقراطية عند خصومها. فمثلاً تعدُّ الجمهورية الإيرانية دولة ديمقراطية في نظر كثير من النخبة الإيرانية الحاكمة وكثير من الدول والمثقفين، لامتلاكها بعض مقوّمات العملية الديمقراطية كالانتخابات المنتظمة والتداول السلمي على السلطة ونحو ذلك، لكنها لا تعد ديمقراطية في أعين الكثيرين لا سيما في العالم الغربي، فهم يرون إيران دولة ثيوقراطية مستبدة. وكذلك الحال فيما يتعلق بإسرائيل، فالغرب يرى أن النظام السياسي في إسرائيل نظامٌ ديمقراطي، بينما يرى آخرون أنها ليست كذلك؛ لأنها دولة دينية يهودية، ولا يمكن أن تكون الدولة دينيّة وديمقراطيّة في الوقت نفسه. وكذلك الاشتراكيّون لا يعترفون بالديمقراطية الليبرالية التي تحتل القسم الأكبر من العالم الغربي، حيث يرون أنَّ الديمقراطية تناقض الليبرالية والرأسمالية، وأنَّ الديمقراطية لا يمكن أن تعمل إلا في نظام اشتراكي.

هذه النسبيَّة في رؤية الديمقراطيّة تجعلنا نتساءل عن قيمة نظرية "الديمقراطيات لا تتحارب فيما بينها"، فأي ديمقراطيّات نقصد وقد رأينا اختلاف الناس في تحديد الدول الديمقراطية؟

سادساً: دعاة نظرية السلام الديمقراطي يزعمون أن الدول الديمقراطية تحل مشاكلها مع الآخرين من خلال الآليات الديمقراطية بخلاف الدول الديكتاتورية التي لا تمتلك تلك الآليات أصلاً.[٣٤٢]

وهذا كلام خيالي لا واقع له، فالتاريخ يخبرنا أن الدول الديمقراطية تطبق معاييرها الديمقراطية فقط في شأنها المحلي، أما في السياق الدولي فهي

342 Rosato. Sebastian. The Flawed Logic of Democratic PeaceTheory. American Political Science Review. November 2003. p588.

تتناسى المعايير الديمقراطية وتجنح إلى الحلول العسكرية عند تعرض مصالحها للخطر.[٣٤٣] فعلى سبيل المثال حينما كانت بريطانيا "الديمقراطية" تخاف النفوذ الروسي في أفغانستان عام ١٨٣٨م، لم تجد حلاً ديمقراطياً لهذه المخاوف، فلم تدعم الحكومة المركزية مثلاً أو تمكّن المجتمع الأفغاني من خلق مؤسسات فاعلة تتصدى للنفوذ الروسي، وإنما اختارت مباشرةً الحل العسكري فذهبت واحتلت أفغانستان!! وفرنسا "الديمقراطية" لا تختلف عن نظيرتها البريطانية، فهي حينما خافت في نهاية القرن التاسع عشر من التغلغل الإيطالي في تونس لم تجد حلاً لذلك إلا احتلالها.

وبالتأكيد أنّ أيَّ نظرية سيئة سنجد دائماً أمثلةً عليها عند الولايات المتحدة الأمريكية، فتاريخ الولايات المتحدة مليء بتفضيل الخيار العسكري على الخيار الديمقراطي في معالجة قضاياها ومصالحها مع الآخرين، وآخر مثال على ذلك هو حرب العراق في عام ٢٠٠٣؛ فالأمريكيون على الرغم من أنهم اخترعوا كذبة أسلحة الدمار الشامل فإنهم لم يحاولوا أن يحلوا هذه المشكلة ـ الوهمية ـ وفقاً للآليات الديمقراطية، وإنما كانت الحرب خيارهم المفضَّل.

وإن كانت النوايا صافية عند مؤسسي نظرية السلام الديمقراطية، فإنها قطعاً ليست كذلك عند صانعي القرار الأمريكي، فالولايات المتحدة لم ولن تتبنَّى نشر الديمقراطية في العالم لوجه الله، وإنما تريد أن تصيّرها أداة هيمنة دولية لتحقيق نفوذها، وفي هذا السياق يصدق قول الفيلسوف والقانوني النمساوي هانس كوكلر حين قال منتقداً توظيف الديمقراطية من قبل صنّاع القرار الأمريكي: "الديمقراطية ما هي إلا شعار لضمان الهيمنة الدولية".[٣٤٤]

---

343 Ibid.. p.588.

٣٤٤ كوكلر، هانس، تشنّج العلاقات بين الغرب والمسلمين، تعريب: حميد لشهب (بيروت، جداول، ط١، ٢٠١٣) ص٣٤.



وقد حاول العديد من الباحثين مناقشة فكرة "السلام الديمقراطي" كالباحثين الأمريكيين Bruce Russett و Zeey Maoz في بحثهما "الأسباب المعيارية والبنيوية لنظرية السلام الديمقراطي".[٣٤٥] لكن في الحقيقة أكثر الأبحاث ــ بحسب اطلاعي ــ شمولاً وتنظيماً كان بحث سباستيان روساتو الذي صدر في نهاية عام ٢٠٠٣م،[٣٤٦] وقد كان عنوانه "المنطق المغلوط (أو الخاطئ) لنظرية السلام الديمقراطي". ولا يسعني هنا إيراد كل ما ذكره سباستيان روساتو، فقد ناقش فكرة السلام الديمقراطي نقاشاً مسهباً وفصّل فيه تفصيلاً طويلاً. لكن خلاصة ما قاله أنَّ هناك منطقين يستند إليهما منظرو فكرة السلام الديمقراطي: المنطق المعياري والمنطق المؤسسي، ثم جعل الجزء الأكبر من بحثه في نقض هذين المنطقين بكل عناصرهما، ولم يكن نقضه فكرياً فحسب، بل ذكر عشرات الأمثلة الواقعية التي من شأنها دحض هذه النظرية.

خلاصة القول في نظرية السلام الديمقراطي

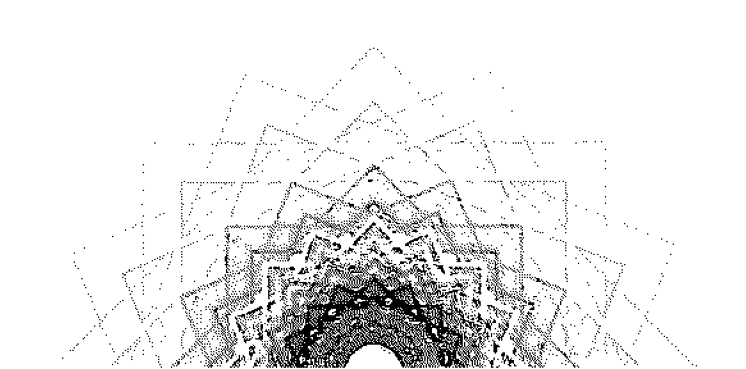
الخلاصة مما مضى أن نظرية السلام الديمقراطي تعني أنه يجب أن تكون الديمقراطية عقيدة دولية؛ لأنه انتشار الديمقراطية دولياً يستلزم انتشار السلام الدولي. وقد أوضحنا سابقاً أن هذه النظرية هشّة ولا تثبت أمام النقاش، لا من الجانب النظري المنطقي ولا من الجانب العملي التطبيقي. فمن الناحية المنطقية لا يوجد تلازم عقلي ولا عادي بين الوجود الديمقراطي وتحقق السلام، ومن الناحية الواقعية ثبت أن الدول الديمقراطية هي أكثر الدول خرقاً للسلام وصناعة للحروب.

---

345 Bruce Russett and Zeey Maoz . Normative and structural causes of Democratic Peace. The American Political Science Review. September 1993.

٣٤٦ وربما ساعده على الشمول والتنظيم كونه من أواخر الباحثين في هذه المسألة، فقد كتب بحثه بعد عشر سنوات من بحث بروس وماوز وغيرهما.

الباب الخامس: معيار الديمقراطية



الباب الخامس: معيار الديمقراطية

كيف نستطيع أن نحكم على نظام سياسي بأنه ديمقراطي؟ هل هناك مؤشرات أو معايير محددة تجعل التمييز بين النظام الديمقراطي وغيره ممكناً؟ هذا ما سوف نناقشه في الفصلين القادمين، حيث سنناقش نوعين من المعايير: النوع الأول يعتني بالمعايير التي توردها المنظمات الدولية وكذلك الباحثون المختصون، وأما النوع الثاني من المعايير فقد تم التركيز فيه على المعايير التي يعتقد الباحث أنها معايير يستلزمها المفهوم الديمقراطي استلزاماً منطقياً ذاتياً.

الفصل الأول: المعايير العامة

هناك عدة طرق ومعايير لقياس الوجود الديمقراطي، فهناك:

أ- معايير سياسية، كوجود دستور ديمقراطي ومؤسسات تشريعية وأحزاب سياسية ومنظمات المجتمع المدني.

ب- معايير اقتصادية، كالتنمية الاقتصادية ومعدلات التضخم ومستوى دخول الأفراد.

ج- مؤشرات اجتماعية، كالاستقرار الاجتماعي، وعدم التهميش لأي من شرائح المجتمع، وتمكين المرأة.

د- مؤشرات ثقافية، كالتجانس الثقافي واتساع كتلة الطبقة المتوسطة ثقافياً، وأداء الإعلام.

وهناك الكثير من المعايير الأخرى، لكن هذه المعايير ليس هناك اتفاق عليها مِن قبل المنظمات الدولية المهتمة بشأن المسار الديمقراطي. فوفقاً لمؤسسة

"The Economist Intelligence Unit" فإنَّ مؤشر وجود الديمقراطية يقوم على خمسة عناصر:

العنصر الأول: العملية الانتخابية التعددية، والمقصود وجود انتخابات يتوافر فيها **شرطان:** التنافس الحر، ووجود انتخابات منتظمة.

العنصر الثاني: الحريات المدنية، وهي "مكوّن حيوي للديمقراطية الليبرالية"، ويشمل ذلك الحريات التي كفلتها الاتفاقات الدولية.

العنصر الثالث: عمل الحكومة، أي وجود العنصر التطبيقي لقرارات الحكومة، وإلا فلا قيمة لقراراتها.

العنصر الرابع: الثقافة السياسية، أي حصول الوعي بأهمية عمل مكوّنات الحياة السياسية وطبيعتها.

العنصر الخامس: المشاركة السياسية، وذلك لأن "المقاطعة وعدم الاكتراث عدوّان للديمقراطية". [٣٤٧]

ومن قسم العلوم السياسية في جامعة بوسطن قدم الأستاذ جون غيرينغ (John Gerring) أحد عشر مؤشراً، وهي " السيادة الوطنية، الحريات المدنية، استقلالية الرسميين المنتخبين، استقلالية القضاء، مراقبة السلطة التنفيذية، المشاركة الانتخابية، الانتخابات الإدارية، نتائج الانتخابات، تغيير القيادات، المجتمع المدني، والأحزاب السياسية"[٣٤٨]

وقد ذكر تقرير مرصد الإصلاح العربي[٣٤٩] نحو أربعة عشر مؤشراً يُقاس من خلالها الوجود الديمقراطي في دولةٍ ما:

---

٣٤٧ مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية وقائع ورشة عمل، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٨١

٣٤٨ المرجع السابق، ٨٣

٣٤٩ المرجع السابق، ص١٨.

الأول: الدستور الديمقراطي، أي: من خلال إيجاده إن كان معدوماً، أو العمل على إصلاحه وتعديله إن كان موجوداً وجوداً ناقصاً غيرَ تام.

الثاني: المؤسسات التشريعية، أي: من حيث وجود برلمانات تمثّل الشعب تمثيلاً حقيقياً من خلال الانتخاب الحر المباشر.

الثالث: الهيئات القضائية، من خلال وجود آليات معتبرة لضمان استقلالية القضاء وتحقق سيادة القانون.

الرابع: الأحزاب السياسية، بهدف ضمان خلق تعددية سياسية حقيقية.

الخامس: **منظمات المجتمع المدني، من حيث وجود الحق في إنشائها دون** قيود، وغياب التدخل الحكومي في عملها.

السادس: الصحافة والإعلام، من حيث استقلالية الإعلام عن الحكومة ووجود حرية في التعبير ونقل المعلومات.

السابع: الحقوق والحريات العامة

الثامن: الشفافية

التاسع: الرقابة والمحاسبة والمساءلة.

العاشر: التزامن بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية.

الحادي عشر: التزامن بين العدالة والليبرالية السياسية.

الثاني عشر: المساواة والمشاركة السياسية.

الثالث عشر: مؤشرات ترشيد السلطة.

الرابع عشر: فعالية النظام السياسي.

وقد ذكر الأمريكي روبرت دال سبعة مقوّمات للديمقراطية:

أولاً: حق التحكّم في القرارات الحكوميّة

ثانياً: اختيار المسؤولين المنتخبين واستبعادهم بواسطة انتخابات دوريّة ونزيهة يغيب عنها الإكراه.

ثالثاً: يكون لكل المواطنين الحق في التصويت.

رابعاً: للمواطنين حقُّ الترشّح للمناصب العموميّة.

خامساً: حقُّ المواطنين في حريّة التعبير.

سادساً: حرية الوصول إلى مصادر المعلومات.

سابعاً: أن يكون للمواطنين حق التأسيس والانضمام إلى المنظمات السياسيّة، كالأحزاب السياسيّة وجماعات الضغط.[٣٥٠]

ونلاحظ هنا أن هذه المعايير التي ذكرها روبرت دال تنحو منحىً إجرائياً وليس أيدلوجياً، كما أنّها تقتصر على الحدّ الأدنى من المعايير، فهو حتى لم يذكر بعض المبادئ التي يعدّها السياسيون المعاصرون من مبادئ الديمقراطيّة البدهيّة، كمبدأ الفصل بين السلطات.[٣٥١] ولذلك فإنّه يمكن القول إنّ المعايير التي ذكرها روبرت دال تصلح أن تكون معايير الديمقراطيّة المجرّدة الإجرائية وليس الديمقراطيّة الغربية الليبرالية.

---

٣٥٠ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص١٠٣.

٣٥١ مع أن روبرت دال نفسه قال: "يتفق الارستقراطيون والجمهوريون الديمقراطيون على أن تركيز السلطة خطر لابد من تلافيه دائماً". يراجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص٢٢٧.

الفصل الثاني:

معايير الديمقراطيّة بحسب ما يستلزمه مدلول المصطلح

قد رأينا في الفصل السابق أنَّ هناك اختلافات كثيرة حول تحديد مبادئ الديمقراطية ومعاييرها، وفي الحقيقة بإمكان أي باحث أن يلحظ وجوداً للمزاجية لدى الباحثين والمؤسسات الدولية في تحديد معايير الديمقراطية، بحيث أضحت معايير الديمقراطية خاضعة للمزاج الأيدلوجي أو حتى الذوقي عند الباحثين، فالذي يعشق الليبرالية يجعلها معياراً للديمقراطية، والذي يتبنى الاشتراكية يجعلها معياراً للديمقراطية، والذي يتبنى العلمانية يجعل من المحال تصوّر ديمقراطية غير علمانية، بل ذهب بعض الباحثين إلى جعل الفن والأدب من معايير النظام الديمقراطي!![٣٥٢]

تفادياً لهذه المزاجية الفكرية، ماذا يمكن أن نفعل؟

أعتقد أنَّ أفضل مقاربة ممكن أن تنجينا من هذه المزاجية وتجعلنا نتعالى عليها هي المقاربة المنطقية المحضة، أي أن نسعى لبيان المعايير التي يستلزمها المفهوم الديمقراطي ــ سلطة الشعب ــ استلزاماً منطقياً، بحيث لا يمكن تصوّر حاكمية الشعب بلا وجودها، وهي ــ من وجهة نظري ــ خمسة معايير:

المعيار الأول: وجود انتخابات شعبية مع ملاحظة قيدين اثنين:

القيد الأول: أن تكون هذه الانتخابات تنافسية وليست استفتائية، أي أن يكون هناك تعددية سياسية في البلد، فيكون هناك أكثر من تيّار سياسي أو حزب سياسي. أما إذا كانت الانتخابات استفتائية فإنها لا تعد من الدول الديمقراطية، يقول الفيلسوف النمساوي هانس كوكلر: "لا يمكن تحقيق

---

٣٥٢ عويد، عدنان، الديمقراطية بين الفكر والممارسة (دمشق، دار التكوين، ط١، ٢٠٠٦) ص١٠٢.

الديمقراطية إلا في إطار تعدد الأحزاب، لا في شكل هيمنة الحزب الواحد".[353]
فمثلاً نظام صدام حسين كان يجري تصويتاً بصفة دائمة، لكن كان التصويت يجري عليه وحده فقط، ولا يجوز أن ينافسه بقيّة أفراد الشعب العراقي على السلطة، وهذا يعني أن السلطة لا تكمن حقيقةً في يد الشعب.

القيد الثاني: أن تكون هذه الانتخابات منتظمة بصفة دائمة، فلا يقبل ـ ديمقراطياً ـ أن تكون هناك انتخابات سنة، ثم تتعطل عدة سنوات، ثم تعود ثم تتعطّل وهلم جرا؛ لأنّ هذه الصورة تعكس عدم استقرار البناء الديمقراطي.

المعيار الثاني: التداول السلمي على السلطة.

أي أن يصل المرشّحون إلى السلطة بالطرق السلمية الانتخابية، وليس عن طريق الانقلابات العسكرية أو الوراثة. والتداول السلمي على السلطة يشمل السلطتين التنفيذية والتشريعية. وقد ذكر أرسطو أنَّ هدف النظام الديمقراطي الوصول إلى الحرية، وأنَّ علامة الحرية الأولى "الرئاسة بالتناوب".[354] فيجب أن تكون هناك مساواة سياسية تامة في الوصول إلى السلطة بين أفراد الشعب، فالديمقراطية هي الدولة التي "تتحقق فيها المساواة في المشاركة في الأعمال والسلطة".[355]

وبناءً على ذلك، فإنَّ الدول التي تنصُّ دساتيرها على أن نظام الحكم وراثيٌّ ـ كدول الخليج والأردن والمغرب ـ لا تعدُّ دولاً ديمقراطية؛ لأنَّ السلطة لا يتمُّ التداول عليها سلمياً. وكذلك الأنظمة التي لا يتم فيها التداولُ على السلطة إلا بموت الحاكم أو بانقلاب عسكري، فإنها لا تعدُّ دولاً ديمقراطية.

---

٣٥٣ كوكلر، أسباب تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين، مرجع سابق، ص٣٥

٣٥٤ أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص٥٢٩.

٣٥٥ توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة ناجي الدراوشة (دمشق، دار التكوين، ط١، ٢٠١٠) ج١، ص٢٩.

ويبدو أن عدم التداول سلمياً على السلطة كان يعدُّ معيباً منذ أكثر من ألفي عام، حيث يقول أرسطو: "عندما تكون السياسة قائمة على المساواة بين المواطنين على تكافئهم يقبل أفراد الدولة أن يتولوا أحكامها بالتناوب". ثم يقول شاكياً حال الوضع السياسي في بلده: "أما الآن فهم يبغون أن يحتفظوا بالحكم دون ما انقطاع طمعاً بما تغنمهم المصالح العامة والرئاسة من المرابح، وكأنّي بولاة الأمور مصابون بمرض مزمن لا يتأتى لهم دوام النجاة منه إلا إذا لبثوا في الحكم".[٣٥٦]

المعيار الثالث: حريّة التعبير

أي أن تسمح الحكومة لمواطنيها باختيار مسارهم الفكري كما يعتقدون، ولا تفرض السلطة على الفرد خياره الفكري، سواء أكان دينياً أم سياسياً أم اقتصادياً أم غير ذلك. فلا يُجبر المواطن على أن يكون اشتراكياً أو ليبرالياً، ولا يُجبر على أن يكون متديّناً أو غير متديّن. أما عن حدود هذه الحريّة فليس بشرط أن تكون الحريّة الديمقراطية تبلغ السقف الليبرالي، فالليبرالية ليست جزءاً من الديمقراطية، ولم تكن أصلاً كذلك قبل القرن الثامن عشر.[٣٥٧] وإنما المقصود بالحرية التي هي من لوازم الديمقراطية هي أن يكون الفرد حرّاً في التعبير عن ذاته واختياراته بما يتلاءم مع الإطار القانوني الذي حدده الشعب، يقول جان توشار: "الحريَّة السياسية التي تُعرَّف للإغريقي بأنها الحق بأن لا يخضع ولا يطيع إلا القانون وحده".[٣٥٨]

---

٣٥٦ المرجع السابق، ص٢٦٩.

٣٥٧ من المناسب الرجوع لكتاب "حرية التعبير" لنايجل ووربيرتن، فقد أورد الجدل الفلسفي بين أوساط الليبراليين حول تحديد الحد الأدنى الذي يجب أن لا تقل عنه الحرية وإلا أدى لامتناع الديمقراطية، والجدل المذكور كله متعلق بالديمقراطية الليبرالية ولا علاقة له بالديمقراطية المجرّدة عن الأيدلوجية.

٣٥٨ توشار، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ج١، ص٣٤.

ثم يقول: "الحرية هي نظام مزدوج، فهي من جهة استقلال إزاء أي إكراه شخصي؛ وهي من جهة أخرى خضوع للقوانين العامة".[359]

وهنا وقفة مع ما ذكره أرسطو في تعريف الحرية في النظام الديمقراطي، حيث ذكر أنَّ المقصود بالحرية هي "أن يعيش المرء كما يشاء...، إذ إنَّ العبوديَّة هي أن يعيشَ المرءُ على ما لا يهوى".[360]

وهنا نسأل: ما معنى "كما يشاء" الواردة في تعريف الحرية؟ بمعنى آخر: ما سقف الحريَّة في النظام الديمقراطي بناءً على تعريف أرسطو؟

الجواب: لا سقف لحريَّة الفرد، فهو حر في جميع تصرّفاته، ولا يخضع لسلطان أحد من الناس، بما في ذلك الدولة، ولذلك ذكر أرسطو أنّه مما يترتب على تعريف الحرية "رفض الخضوع والانقياد لشخص من الأشخاص في الدولة أيًّا كان ذلك الشخص".

وأنا لا أعتقد أنَّ أرسطو يقصد أنَّ هذه الحرية التي يستلزمها النظام الديمقراطي، وإنما أوردها على لسان الديمقراطيين ليجد لنفسه سعةً في الطعن فيها، وإلا فقد أورد هو نفسه عشرات المسائل التي تدل على تقييد الحريات في النظام الديمقراطي، بل كلنا نعرف أنَّ الفيلسوف سقراط تمَّ قتله لأجل آرائه وكان ذلك في نظام ديمقراطي، فكيف يستلزم النظام الديمقراطي حريةً يعيش في ضوئها المرء كما يشاء وفي الوقت نفسه يقتلون مواطناً لأجل رأيه؟

المعيار الرابع: حرية تداول المعلومات

أي أن لا تقوم الحكومة أو أي سلطة بمنع تداول المعلومات السلميّة، سواء أكانت معلومات متعلقة بالأداء الحكومي الداخلي أو الخارجي أم كانت

---

359 المرجع السابق، المكان نفسه.

360 أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص529.

معلومات على الشبكة العنكبوتية أو من خلال الكتب أو غير ذلك من وسائل نقل المعلومات. فالحكومة التي تحجب عن مواطنيها مواقع الكترونية لنقل المعلومات أو تمنع دخول الكتب الفكرية أو العلميّة أو نحو ذلك مما من شأنه المساهمية في تحسين قرار الشعب، فإنّها لا تعدُّ حكومةً ديمقراطيّة.

المعيار الخامس: سيادة القانون

أي أن يكون جميع الأفراد حكاماً ومحكومين خاضعين لسلطان القانون الذي ينشئ حقوقاً وواجبات في حقِّ المواطن باعتباره جزءاً من الشعب. وأما إذا كانت هناك شرائح في المجتمع لا تخضع لسلطة القانون فإنَّ ذلك يعني أن الدولة ليست بديمقراطية؛ لأنَّ الديمقراطية هي حكم الشعب، ووجود شريحة لا تخضع لسيادة القانون يعني أن الشعب غير قادر على فرض حكمه على هذه الشريحة؛ وهذا يعني أن سلطة الشعب لم تتحقق. يقول جان توشار حاكياً حال الديمقراطية في العصر الأثيني: "إنَّ الدولة الديمقراطيَّة هي الدولة التي يكون فيها القانون واحداً للجميع".[٣٦١] ويحكي عن عن الديمقراطية الأثينية بأنها "التساوي في الخضوع للقانون".[٣٦٢]

هذه هي المعايير الخمسة التي يتعيّن على كلِّ نظام سياسي أن يمتلكها حتى يصحَّ أن نُطلق عليه نظاماً ديمقراطياً، وإذا اختلّت هذه الشروط أو بعضها فإنَّه لا يمكننا أن نطلق على النظام بأنه نظامٌ ديمقراطي؛ لأنّ هذه الشروط ليست خارجة عن المفهوم الديمقراطي، بل هي إما جزءٌ من ماهيّة المفهوم الديمقراطي بحيث لا يمكن تصوّر سلطة الشعب دون وجودها، وإمّا لازمة لزوماً مباشراً للمفهوم الديمقراطي.

---

٣٦١ توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة ناجي الدراوشة (دمشق، دار التكوين، ط١، ٢٠١٠) ج١، ص٢٩.

٣٦٢ المرجع السابق، ج١، ٣٤.

فالمعيار الأول الذي يتحدث عن الانتخابات يُعدُّ من ماهيّة الديمقراطية؛ لأنّ الديمقراطية هي سلطة الشعب، وسلطة الشعب لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال التصويت والانتخاب. والمعيار الثاني الذي يتحدّث عن التداول السلمي على السلطة يعدُّ لازماً لمفهوم سلطة الشعب؛ لأنّ السلطة إذا لم يتم تداولها سلمياً فهذا يعني أنه يتم تداولها إمّا بانقلاب أو بالوراثة، وكلتا الطريقتين لا تحقّق سلطة الشعب، فتعيّنت الطريقة الثالثة. وأمَّا المعيار الثالث الذي يتحدّث عن حريّة التعبير؛ فهو مبدأ لازم للديمقراطية، فهل يمكن أن تتحقق سلطة الشعب إذا لم يكن الشعبُ أصلاً حرّاً في اختياراته؟ يقول الفيلسوف القانوني رونالد دوركين: "حرية الكلام شرط للحكومة الشرعية، فالقوانين والسياسات لا تكون شرعية إلا إذا أُقرّت من خلال عملية ديمقراطية، ولا تكون العمليّة الديمقراطية إذا منعت الحكومة أيَّ شخص من التعبير عن معتقداته بشأن ما يجب أن تكون عليه هذه القوانين والسياسات".[٣٦٣]

أما المعيار الرابع الذي يتحدّث عن حرية تداول المعلومات، فهذا كذلك من لوازم مفهوم سلطة الشعب؛ لأنَّ الشعب حتى يعبّر عن إرادته وقراراته لا بد أن يتيّسر له الحصول على المعلومات التي تعينه على اتخاذ قرار صائب، أما إذا حجبت الحكومة المعلومات عن المواطنين، فكيف يمكن لهم أن يتخذوا قراراتهم وفقاً لمعطيات صحيحة؟

ومن هنا دافع توماس جيفرسن كثيرًا عن مسألة حرية تداول المعلومات بين أفراد الشعب، ورأى أنها السبيل لمنع الشعب من اتخاذ قرارات خاطئة، وهذا ما جعله يقول عبارته المهمة: "لو أنَّ لي حق الاختيار بين حكومة بلا صحف أو صُحف بلا حكومة لما ترددتُ لحظةً في تفضيل الخيار الثاني".[٣٦٤]

وأما المعيار الخامس والأخير فتعلّقه بمفهوم الديمقراطية واضح جداً؛ لأنه

---

٣٦٣ وربيرتن، نايجل، حرية التعبير، ترجمة زينب عاطف (القاهرة، ط١، ٢٠١٣) ص١٠٨.

٣٦٤ جيفرسن، الديمقراطية الثورية، مرجع سابق، ص١٠٥.

لا يمكن أن يضع الشعب قانوناً ثم يأتي شخص ويدّعي أنه فوق القانون، وأن القانون لا يمكن أن يطاله أو يُسائله، فهذا يدلُّ على أن سلطته تعلو على سلطة الشعب، وحيثما علت سلطةٌ على سلطة الشعب فليس ثمة ديمقراطية.

بعد توضيح ما سبق، سوف نقف مليّاً عند قضيتين كثيراً ما يتحدث علماء السياسة عنهما باعتبارهما معيارين أو شرطين للمنتج الديمقراطي، وهما: الفصل بين السلطات والتنمية الاقتصادية.

القضية الأولى: هل مبدأ الفصل بين السلطات من شروط الديمقراطية؟

مبدأ الفصل بين السلطات هو مبدأ سياسي تتفق عليه جميع الأنظمة الديمقراطية بكل صورها وأشكالها في أنحاء العالم.[٣٦٥] فلا يكاد يوجد اليوم نظام ديمقراطي معتبر إلا ويجعل الفصل بين السلطات مرتكزاً أساسياً في تركيبته وطبيعته. يقول روبرت دال: " يتفق الارستقراطيون والجمهوريون الديمقراطيون على أن تركيز السلطة خطر لابد من تلافيه دائماً".[٣٦٦]

المقصود بالفصل بين السلطات الثلاث

قد ذكرنا سابقاً أن أصل فكرة الفصل بين السلطات يعود إلى الفيلسوف الأثيني أرسطو، ثم إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، وأخيراً تبلور تبلوراً نهائياً عند الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو. لكن حين نقول: "الفصل بين السلطات"، ما الذي نقصده بكلمة "سلطات"؟ المقصود ثلاث سلطات:

السلطة التنفيذية: وهي التي تملك الحق في استعمال القوة لتنفيذ القوانين، فهو "الجهاز الوحيد الذي يعترف له المجتمع بحيازة أدوات استخدام العنف ضماناً لأمن الجماعة".[٣٦٧]

---

٣٦٥ زيتون، وضاح، المعجم السياسي (عمّان، دار أسامة، ط١، ٢٠٠٦) ص ٢٦١.

٣٦٦ روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص٥١.

٣٦٧ البشري، طارق، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص٥٦.

السلطة التشريعية: وهي التي تملك الحق في تشريع القوانين والأنظمة، وهي الأكثر صلةً بالرأي العام.

السلطة القضائية: وهي التي تملك الحق في فضّ النزاعات بين الأفراد والمؤسسات.

هذا هو المقصود بالسلطات الثلاث، أما المقصود بالفصل بين السلطات فهو أن يكون لكلٍّ سلطة استقلالية عن السلطة الأخرى، فلا توجد هيمنةٌ لسلطة على أخرى.

أما السلطة التنفيذية فإنها تستمد استقلاليتها من كونها السلطة الوحيدة التي تملك أدوات القوّة والسيطرة المادية، فليس لأحد شرعية امتلاك السلاح وممارسة العنف تجاه من يستحقه سوى السلطة التنفيذية. وأما السلطة التشريعية فإنها تستمد استقلاليتها من علاقتها المباشرة بالرأي العام وامتلاكها الحق في التشريع وسنّ القوانين التي يجب على بقية المجتمع بما في ذلك السلطة التنفيذية أن تلتزم بها.

أما كيفية استقلال السلطة القضائية، فيشرحها لنا الفقيه الدستوري طارق البشري بقوله: " إن استقلال القضاء إنما يرد من التوازن الذي يقوم بين سلطتي التشريع والتنفيذ، فالسلطة التشريعية تضع القوانين التي يطبقها القضاء، والسلطة التنفيذية هي التي تعين القضاة وتوفر لهم رواتبهم وتهيئ للوظيفة القضائية وجودها المادي، والقاضي يطبّق قوانين السلطة التشريعية ويعتمد على السلطة التنفيذية في تنفيذ أحكامه".[٣٦٨]

ما الغاية من الفصل بين السلطات؟

الهدف الأساس من وراء الفصل بين السلطات هو درء احتمال وجود حالة

---

٣٦٨ البشري، منهج النظر في النظم السياسيّة، مرجع سابق، ص٦٢.

استبدادية نتيجة تركّز السلطات في يد واحدة. وهذا ما عبّر عنه منظرو الفكرة نفسها، يقول الفرنسي مونتسكيو يقول مبرراً أهمية الفصل بين السلطات: "لأنه يُخشى أن يضع الملكُ قوانين جائرة لينفذها تنفيذاً جائراً".[369] ويقول كذلك: " كل شيء يضيع إذا مارس الرجلُ نفسُه أو هيئة الأعيان أو الأشراف نفسها هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر، وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد".[370] ويقول الفرنسي جاك روسو: "لئن كان من واجبٍ من يسوس الناس ألا يسطّر القوانين، وجب أيضاً على من يسطّر القوانين ألاّ يسوس الناس". ثم يقول مبرراً رأيه بأنه إذا لم يتم العمل بمبدأ الفصل بين السلطات "فإنّ قوانين المشرّع ــ وهي في حال خادم يخدم نزواته ــ لا تعمل غالباً إلا على إدامة مظالمه، حتى أنه لا يمكنه أبداً أن يحول دون المواقف الخاصة لئلا تمسخ قداسة صنعه".[371]

ويقول توماس جيفرسن: " تركّز هذه السلطات___التشريعية والتنفيذية والقضائية___ في الأيدي نفسها هو بعينه معنى الحكومة المتعسّفة".[372]

إذن الغاية التي يتغيّاها أصحاب هذا المبدأ هي أن يحرموا المستبدين من فرصة تركّز جميع السلطات بأيديهم ومن ثم استغلالها لترسيخ استبدادهم، فمبدأ الفصل بين السلطات الثلاث يشبه الكنز الذي له ثلاثة مفاتيح، وكل مفتاح عند شخص مختلف، ولا يُفتح هذا الكنز إلا من خلال استعمال هذه المفاتيح الثلاثة معاً، وبذلك نضمن أنه لا أحد من الثلاثة يتفرَّد بالكنز.

بعد توضيح ما سبق، يأتي السؤال الجوهري: هل مبدأ الفصل بين السلطات من ماهيّة الديمقراطيّة أو شرطٌ من شروطها؟

٣٦٩ المرجع السابق، المكان ذاته.

٣٧٠ المرجع السابق، المكان ذاته.

٣٧١ روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص١٢٦

٣٧٢ جيفرسن، الديمقراطية الثورية، مرجع سابق، ص٦٩.

لا يمكن أن يكون مبدأ الفصل بين السلطات من ماهيّة الديمقراطيّة؛ لأنّه وُلد متأخراً بألفي سنة عن مولد الديمقراطية، ولو كان من ماهيّتها لكان ميلادُهما معاً؛ لأنّ ماهيّة الشيء لا تتجزأ في الوجود الخارجي. علاوةً على ذلك، فإنَّ ثمة نظماً سياسيَّة معاصرة يتفق الجميع على أنها ديمقراطية مع كونها لا تتبنّى مبدأ الفصل بين السلطات، كسويسرا التي ينصُّ دستورها على منح الجمعية الاتحادية بفرعيها ــ مجلس الشعب ومجلس المقاطعات ــ سُلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية.[٢٧٣]

إذن من حيث النظرية لا نجد مبدأ الفصل بين السلطات لازماً ماهوياً للمفهوم الديمقراطي؛ لأنَّ الديمقراطية وجدت قبله، ومن حيث الواقع لا نجد الفصل بين السلطات لازماً وجودياً للمفهوم الديمقراطي؛ لأنَّ ثمة نظماً ديمقراطية ولا تتبناه.

ومع ذلك نجد أنَّ علماء السياسة متفقون ــ أو يكادون ــ على عدِّ مبدأ الفصل بين السلطات مبدأً أساسياً وضرورياً كما نقلنا ذلك سابقاً عن الأمريكي روبرت دال.

ولا يخفى أنّ الدافع الفكري الذي جعل السياسيين يرون ضرورة مبدأ الفصل بين السلطات هو سدُّ الذريعة الذي تحدثنا عنه سابقاً، أي أنّ إعطاء شخص أو حزب جميع السلطات الثلاث قد يؤدي إلى أن يستبدَّ ذلك الشخص أو الحزب بالحكم، فحتى لا يقع هذا الاستبداد المحتمل يجب فصل السلطات وجعل كل سلطة بيدٍ مختلفة.

ومع هذه الأهميّة لمبدأ الفصل بين السلطات فإنّه لا يصحُّ القول إنّه من ماهيَّة الديمقراطية أو من لوازمها المباشرة؛ لأنّ الديمقراطية لا تعني أكثر من كون السلطة بيد الشعب، وهذا يتحقق من خلال انتخاب الشعب لنخبة تدير السلطة، سواء أكانت السلطةُ موزّعة أو متركّزة بيد نخبة بعينها، المهم في

---

٢٧٣ الدستور السويسري المادة الخامسة والثمانون.

ذلك كلّه أن يكون للشعب الحقُ في محاسبة هذه النخبة التي تدير السلطة متى ما شاء، وأن يكون له الحق في عزلها متى ما شاء. فإذا كانت اليدُ العليا هي يدَ الشعبِ فثمّة ديمقراطيَّةٌ.

القضية الثانية : هل من شروط الديمقراطية وجود تنمية اقتصادية؟[٣٧٤]

يتحدث كثيرٌ حول التنمية الاقتصادية باعتبارها شرطاً للديمقراطية، ولذلك أحببت أن أخصص الحديث هنا حول هذه القضية، لنرى هل التنمية الاقتصادية فعلاً شرطٌ من شروط الديمقراطية؟

تعود الكتابات السياسية التي تربط بين وجود الديمقراطية ووجود التنمية إلى ليبست Lipset، حيث ادعّى أنه وجد تأييداً عملياً لفكرة ارتباط مستوى التنمية بالمستوى الديمقراطي، فكلّما تمكّنت الديمقراطية زاد مستوى التنمية الاقتصادية.[٣٧٥] ويؤكد أحد الباحثين هذه العلاقة حيث يقول: "لا شك أن الديمقراطية عنصر إيجابي وأساسي في الاتجاه نحو القضاء على التخلّف الاقتصادي، وهي أيضاً شرط من شروط النجاح الاقتصادي الفردي والجماعي واقتصاديات الدولة أيضاً".[٣٧٦]

---

٣٧٤ هذا السؤال يصح إذا سلّمنا بأن التنمية الاقتصادية ممكنة لبلدان العالم الثالث، لأن هناك علماء اقتصاديين يرون تعذّر لحاق معظم دول العالم الثالث بركب التنمية، ومن أبرز المنظّرين لهذه الفكرة الخبير في العديد من المنظمات الدولية أوزوالدوا دي ريفيرا حيث ذكر أن معظم دول العالم الثالث لن تحلم بتحقيق التنمية، وإنما سيكون خيارها الوحيد هو فقط السعي إلى البقاء في ظل تحديات الثورة التكنولوجية والمنافسة العالمية. وأن حصول هذه الدول على التنمية ليس إلا "خرافة بعيدة المنال". وذكر أن الواقع يثبت ذلك، حيث إنه "بعد خمسين عاماً من الاختبارات وصرف بلايين الدولارات كمساعدات، تبقى أكثرية هذه البلدان عاجزة عن النمو لا بل إنها تتجه أكثر وأكثر لأن تصبح بلداناً متخلفة". يراجع: ريفيرو، أوزوالدو، خرافة التنمية الاقتصادية (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ٢٠١٢م) ص٢١

٣٧٥ سيليغون، ميتشيل، تصدير الديمقراطية هل ينجح ذلك؟ ضمن كتاب "هل الديمقراطية قابلة للتصدير"، مرجع سابق،ص٢٣١.

٣٧٦ المطير، جدل الديمقراطية، مرجع سابق، ص١٠٤.

وقبل مناقشة هذه المسألة لابد أن نعرّف التنمية الاقتصادية ذاتها، حيثُ يُعرِّف عُلماء الاقتصاد التنمية الاقتصادية بأنها رفعُ كفاءة استخدام أو تحقيق الاستفادة القصوى من الموارد البشرية والمادية، وذلك من خلال ترتيب الأولويات وتوجيه الموارد نحو القطاعات ذات العائد الاقتصادي الأعلى"[٢٧٧].

بعد ما عرفنا مفهوم التنمية الاقتصادية أقول إنه لا الديمقراطية تستلزم التنمية الاقتصادية ولا التنمية الاقتصادية تستلزم الديمقراطية، فقد يوجد أحدهما دون الآخر، وقد يرتفعان كلاهما فلا يتصف المحلّ بأيٍّ منهما؛[٢٧٨] لأنَّ الديمقراطية ليست أكثر من آليّة تضمن تساوي الحق السياسي والتداول على السلطة، ولا علاقة لها بشأن كفاءة إدارة العجلة الاقتصادية، ولذلك قال الاقتصادي الأمريكي جوزيف شومبيتر: "الديمقراطية لا تنتج النتائج نفسها أو تعزز المصالح والمثل العليا ذاتها أكثر من أي طريقة سياسيّة أخرى" .[٢٧٩] وهذا ما انتهى إليه مجموعة قوية من الباحثين الغربيين بقيادة بريزوورسكي حين أجروا بحثاً يكاد يكون الأكثر شمولاً بيانياً والأكثر تقدماً في التصاميم الإحصائية. حيث قرَّر هؤلاء الباحثون أنه لا يوجد للتنمية "أي تأثير" في تحديد احتمالية النظام السياسي، إن كان ديمقراطياً أو ديكتاتورياً.[٢٨٠]

وهذا ما ينطق به لسانُ الواقع، فنحن نرى دولاً كثيرة ليست بديمقراطية، أو على الأقل ديمقراطيتها معيبة Flawed Democracy ، ومع ذلك تتمتع

٢٧٧ البصري، كمال، التنمية الاقتصادية بين التأميم والخصخصة (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١) ص٦٥.

٢٧٨ فعلى سبيل المثال كانت فرنسا من أكثر الدول الأوروبية تخلّفًا اقتصاديًا، مع أنها كانت الأكثر حيويّة في الإصلاح الديمقراطي والحياة السياسية. راجع: عبدالغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا، ص٣٠٧.

٢٧٩ جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، مرجع سابق، ص٤٦٩.

٢٨٠ ميتشيل، تصدير الديمقراطية، هل ينجح ذلك؟ مرجع سابق، ص٣٣١.

بمستويات تنمية عالية، فمثلاً نجد أن دولة قطر حصلت في مستوى التنمية البشرية على المركز الأول عربياً والسادس والثلاثين عالمياً،[381] وفازت قطر بالمركز العاشر من بين ستين دولة معظمها دول متقدمة في تقرير التنافسية الدولية الذي يعتمد على الأداء الاقتصادي والكفاءة الحكومية،[382] حققت قطر ذلك مع أن النظام السياسي فيها ليس ديمقراطياً. وكذلك دولة الإمارات حصلت على المركز الثاني عربياً تحت فئة "تنمية مرتفعة جداً" ومع ذلك نظامها السياسي ليس ديمقراطياً. وكذلك الحال مع كوبا حيث صنّفها تقرير الأمم المتحدة ضمن فئة "تنمية مرتفعة" مع أن نظامها شمولي غير ديمقراطي.[383]

لكن في المقابل ينبغي الصيرورة إلى القول إنّ الديمقراطية آلية لضمان استمرارية التنمية الاقتصادية وبقائها، فالديمقراطية ليست شرطَ وجود وإنشاء، وإنما شرط استمرار وبقاء. ما معنى ذلك؟ معنى ذلك أنّ التنمية الاقتصادية قد توجد في ظلّ حكم غير ديمقراطي، فقد يأتي حاكم مستبد لكن لديه رغبة وإرادة للنهوض ببلده اقتصاديًا، وقد يصل إلى أعلى مراتب التنمية الاقتصاديّة، لكن المشكلة أن ذلك كلّه مرتبطٌ بشخص ذلك الحاكم وليس بمؤسسات الدولة، فقد يأتي بعده ابنه أو أخوه ولا يكون لديه الطموح ذاته في تنمية اقتصاد بلده، فتنهار الدولة أو ينخفض منسوب التنمية، أما لو كانت قضية التنمية مرتبطة بمؤسسات الدولة وليست بشخص الحاكم فهذا يعني أنّ ثمة استمرارية في هذا العمل.

---

٣٨١ وفقاً لتقرير التنمية البشرية لعام ٢٠١٣ الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تحت عنوان "نهضة الجنوب،، تقدم الإنسان في عالم متنوّع"، وقد أطلقته السيدة هيلين كلارك في المكسيك في ١٥ مارس ٢٠١٣.

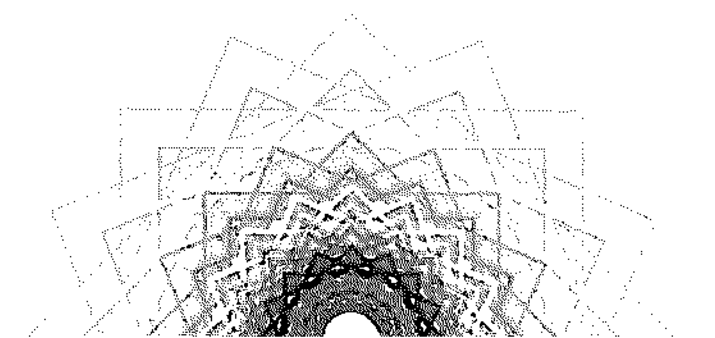
٣٨٢ تقرير التنافسية الدولية الصادر عن المعهد الدولي للتنمية الإدارية الموجود في سويسرا. نقلاً عن جريدة الراية القطرية الاثنين ١٢ مايو ٢٠١٣م العدد ١١٣٤٢.

٣٨٣ المرجع السابق.

خاتمة

بعد هذه السياحة في المنطقة الديمقراطية، قد يتساءل القارئ: ما الذي تريد إيصاله من هذا الكتاب؟ الغاية الأساسية التي أتغيّاها من هذا الكتاب هي أن يكون القارئ دقيقاً حين يريد أن يحكم على الديمقراطية سلباً أو إيجاباً. فالقارئ حين يتحدث عن الديمقراطية لا ينبغي له أن يصدر حكماً مطلقاً يتجاوز تنوّع صور المنتج الديمقراطي، بل يجب أن يراعي التباين الحقيقي بين الديمقراطية المجردة والديمقراطية المؤدلجة، وأن يتخلّص من التلازم الوهمي المستقر في الذهن العربي بين الديمقراطية والأيدلوجيا الليبرالية، فليست الديمقراطية الليبرالية التي يعتمدها المجتمع الدولي اليوم ويسوّق لها مرادفةً للديمقراطية، وإنما هي صورة من صور الديمقراطية الكثيرة، وتالياً حين نريد أن نحكم على الديمقراطية يجب أن لا يكون الحكم مطلقاً يناقض نسبيّة الصورة الديمقراطية.

كما أنّنا رأينا في هذا الكتاب أن الديمقراطية هي النظام السياسي الوضعي الوحيد الذي يرى أن الشعوب مؤهلة للمشاركة السياسية، وأما بقية النظم السياسية فهي عبارة عن نظم نخبويّة لا تؤمن بأهلية العقل الكلّي. وعرفنا في هذا الكتاب أنّ الديمقراطية التي وُلدت في المجتمع الأثيني ليست هي الديمقراطية التي نعرفها اليوم، بل كانت تُضَاف لها عناصر خارجة عن ماهيتها في كل مرحلة تاريخية تمر بها، ابتداءً بالعهد الأثيني ثم القرون الوسطى ثم عصر النهضة ثم عصر التنوير ثم مرحلة القرن العشرين. وهذا الأمر ــ أعني التطور الدلالي لمفهوم الديمقراطية عبر التاريخ ــ يهمنا جداً معرفته حتى ندرك عند الحديث عن الديمقراطية ما العناصر التي تشكّل جزءاً حقيقياً من مفهوم الديمقراطية وما العناصر الخارجة عن ماهيتها وأضيفت لاعتبارات مرحليَّة.



المراجع والمصادر العربية

١. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز (بيروت، دار القلم، د.ت)

٢. أرسطو، السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢)

٣. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (صيدا، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٥م)

٤. أوترام، دوريندا، التنوير، ترجمة ماجد إبراهيم (بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨)

٥. إريك هويزباوم، عصر الثورة أوروبا، ترجمة فايز الصُياغ (بيروت، مؤسسة ترجمان، ط٢، ٢٠٠٨)

٦. إبراش، إبراهيم، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، مقاربة للتجربة الديمقراطية في المغرب، ٢٠٠١، الرباط)

٧. انجلز، فريدريك، الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية (موسكو، دار التقدم)

٨. بانغل، توماس، أخلاقيات تصدير الديمقراطية منظور تاريخي فلسفي، ضمن كتاب" هل يمكن تصدير الديمقراطية" ترجمة جمال عبد الرحيم (بيروت، جداول، ط١، ٢٠١٢)

٩. باكونين، ميخائيل، نقد النظرية الماركسية حول الدولة، ترجمة: حسني كباش (موقع الحوار المتمدن، http://www.ahewar.org. 24/12/2011.

١٠. بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية، ترجمة أحمد محمود (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨م)

١١. البشري، طارق، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي (القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٧).

١٢. البصري، كمال، التنمية الاقتصادية بين التأميم والخصخصة (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١)

١٣. بول ويلكينسون، العلاقات الدولية، ترجمة لبنى عماد (القاهرة، كلمات للنشر والترجمة، ط١، ٢٠١٣)
١٤. توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة ناجي الدراوشة (دمشق، دار التكوين، ط١، ٢٠١٠)
١٥. تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة محمد فاضل (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١٠)
١٦. الترابي، حسن، في الفقه السياسي (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠)
١٧. تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠١٣ الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تحت عنوان "نهضة الجنوب،، تقدم الإنسان في عالم متنوّع"
١٨. تقرير التنافسية الدولية الصادر عن المعهد الدولي للتنمية الإدارية الموجود في سويسرا.
١٩. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة (مركز دراسات الواحدة العربية، بيروت، ط٤، ٢٠١١)
٢٠. جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري (بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ط١، ١٩٥٩م)
٢١. جون ستيورات، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبدالفتاح (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٦)
٢٢. جيفرسن، توماس، الديمقراطية الثورية، ترجمة منيرة سليمان ووليد الحمامصي (بيروت، دار الساقي، ط١، ٢٠١١)
٢٣. الحاكم، المستدرك على الصحيحين (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠)
٢٤. حسين، خليل، العلاقات الدولية، النظرية والواقع (بيروت، منشورات الحلبي، ط١، ٢٠١١)
٢٥. خلف، محمود، مدخل إلى علم العلاقات الدولية (عمّان، دار زهران، ط١، ٢٠١٢)
٢٦. الدستور المغربي

٢٧. الدستور البحريني
٢٨. الدستور اللبناني
٢٩. الدستور الأمريكي لكل شخص، المادة الرابعة، الفقرة الثانية، البند (ج) (عمّان، الأهلية للنشر، ط١، ٢٠٠٦م)
٣٠. روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس (عمّان، ط١، ١٩٩٥م)
٣١. رنسيمان، ستيفن، الحضارة البيزنطية، ترجمة عبد العزيز توفيق، وزكي علي (مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٦١م)
٣٢. روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزبز لبيب (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١)
٣٣. رانسيير، جاك، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسان (بيروت، دار التنوير، ط١، ٢٠١٢)
٣٤. ريفيرو، أوزوالدو، خرافة التنمية الاقتصادية (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ٢٠١٣م)
٣٥. زيتون، وضاح، المعجم السياسي (عمّان، دار أسامة، ط١، ٢٠٠٦)
٣٦. السبكي، علي عبدالكافي، الإبهاج شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤، ط١)
٣٧. سعيفان، أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية (بيروت، مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٤م)
٣٨. سباين، جوج، تطور الفكر السياسي، ترجمة علي إبراهيم السيد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٠)
٣٩. شومبيتر، جوزيف، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة حيدر إسماعيل (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١١)
٤٠. شات، هاري، الديمقراطية الجديدة، ترجمة عبد الرحمن أياس (بيروت، العالمية للكتاب، ط١، ٢٠٠٣)

٤١. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق، مصنّف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣)
٤٢. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤٠٧)
٤٣. عبيد، محمد كامل، نظرية الدولة (دبي، أكاديمية شرطة دبي، ط١، ٢٠٠٨)
٤٤. عبدالرحمن عبدالغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (بيروت، دار الروافد، ط٢، ٢٠١٣)
٤٥. عويد، عدنان، الديمقراطية بين الفكر والممارسة (دمشق، دار التكوين، ط١، ٢٠٠٦)
٤٦. عسّاف، عبد المعطي محمد، مقدمة إلى علم السياسة، (دار عالم الكتب، ط١، ١٩٩٦)
٤٧. غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧)
٤٨. فيلبي، جون، تاريخ نجد، تعريب عمر الديسراوي (القاهرة، مكتبة دبولي، ط١، ٢٠٠٩)
٤٩. فوكوياما، فرنسيس، الإنسان الأخير وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد (القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٣)
٥٠. القذافي، الكتاب الأخضر (مصر، الدار العالمية للكتب والنشر، ط١، ٢٠١٢)
٥١. القديس يوحنا ذهبي الفم، تفسير رسالة بولس الرسول، ترجمة: سعيد حكيم يعقوب (القاهرة، مؤسسة القديس أنطونيوس، ط١، ٢٠١٣)
٥٢. كارول، جيل، محاورات حضارية، ترجمة إلهام فتحي (القاهرة، دار النيل، ط١، ٢٠١١)
٥٣. كامل، مجدي، سقراط رحلة بحث عن الحقيقة (القاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١١)
٥٤. الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التثنية
٥٥. الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولص إلى أهل رومية

٥٦. هتلر،أدولف،كفاحي،ترجمة:هشام الحيدري(عمّان،الأهلية للنشر،ط٤،٢٠١٣)
٥٧. لويس، برنارد، أزمة الإسلام، ترجمة حازم مالك (بغداد، صفحات للنشر، ط١، ٢٠١٣)
٥٨. مكيافيللي، الأمير، ترجمة خيري حماد، ط١، ٢٠٠٨، (الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت)
٥٩. مونتسكيو،روح الشرائع،ترجمة عادل زعيتر(القاهرة،دار المعارف،ط١، ١٩٥٣)
٦٠. المسيري، عبدالوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥)
٦١. محمد عيسى، الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر (بيروت، دار إحياء التراث العربي)
٦٢. مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ص١٩٨٣)
٦٣. مفتي، محمد أحمد، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية (الرياض، مكتبة الملك فهد، ط١، ٢٠٠٢)
٦٤. مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية وقائع ورشة عمل، مركز دراسات الوحدة العربية
٦٥. تشومسكي، نعوم، صناعة المستقبل (بيروت، شركة المطبوعات، ط، ٢٠١٣)
٦٦. هنري روبرت الثالث، قواعد النظام الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠٥)
٦٧. وربيرتن، نايجل، حرية التعبير، ترجمة زينب عاطف (القاهرة، ط١، ٢٠١٣)

المراجع الأجنبية

1. Oxford Concise Dictionary of Politics. Third Edition. Oxford University Press 2009
2. Lorne W.Craner. Kenneth Wollack. New Direction for Democracy Promotion. National Democratic Institute.
3. Bruce Russett and Zeey Maoz . Normative and structural causes of Democratic Peace. The American Political Science Review. September 1993.
4. Rosato. Sebastian. The Flawed Logic of Democratic PeaceTheory. American Political Science Review. November 2003.
5. Bradley. Richardson. Japanies Democracy. power. condition. and performance. 1997 Yale University.
6. Beer. Lawrence. Law and Liberty. Democracy in Japan. P63. University of Pittsburgh press. 1989
7. Samule P.Huntington. The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century.
8. Kant. Immanuel. To Perpetual Peace; A philosophical Sketch. Essential Readings in World Politics (NEW YORK. 4th edition 2011)
9. Karen. Mingest. Essentials of International Relations (W.W.Norton & Company. US. 5th Edition. 2011)
10. Yves Schemeil. Democracy Before Democracy. International Political Science Review. (2000)
11. Grigspy. Ellen. Analyzing Politics. An Introduction to Political Science. 4th Edition. The United States of America : WADSWORTH CENGAGE LEARNING . 2009. Print.
12. Constitution of Bosnia and Herzegovina. Article IV
13. Gibbon. Jennifer. Athenian Society. Published by MACMILLAN EDUCATION LTD. London. 1990.
14. Lorne W.Craner. Kenneth Wollack. New Direction for Democracy Promotion. National Democratic Institute.
15. Robin Luckham and others. Democtaric Instiutions and Democratic Politics. Can Democracy Be Designed? (Zed Books. London) 2003